سهيل الحبيّب

العلمانية
من سالب الدين إلى موجب الدولة

راهنية مشروع بشارة عربيًا





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العلمانية

من سالب الدين إلى موجب الدولة

راهنية مشروع بشارة عربيًا

===========================

سهيل الحبيّب

========================

أُنجز هذا البحث في إطار «برنامج المنح البحثية» في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

==========================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الحبيّب، سهيل

العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربيًا/ سهيل الحبيّب.

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-272-1

1. الدين. 2. العلمانية. 3. الدين والعقل. 4. العلمانية - نظريات. 5. العلمانية - فلسفة. 6. الدولة - نظريات. 7. الدين والدولة. 8. الدين والفلسفة. 9. الحداثة - فلسفة. أ. العنوان.

211.6

العنوان بالإنكليزية

Secularism: Between Negatives of Religion and Positives of the State: The Relevance of Azmi Bishara's Project in the Arab World

by Souhail Lahbib

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة – منطقة 70 وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطر هاتف:
00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، نيسان/ أبريل 2019

==========================

شكر وتقدير

أتوجَّه بجزيل الشكر إلى المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على المنحة التحفيزية التي أُسندت إليَّ لإنجاز هذا الكتاب، كما أعبّر عن امتناني لرئيس قسم الأبحاث بالمركز، الأستاذ الصديق محمد جمال باروت، الذي تابع جميع مراحل هذا العمل بكل مثابرة، ولم يبخل عليَّ بملحوظاته الدقيقة التي أفادتني كثيرًا.

المحتويات

مقدمة

أن يظهر في السياق العربي الراهن كتاب مداره الدين والعلمانية، فليس هذا بالأمر المثير للاهتمام أو الطريف في حدٍّ ذاته؛ ذلك أن الجدالات حول الدين والعلمانية، أو الإسلام والعلمانية بالتحديد، بقيت من المحاور الكلاسيكية الثابتة في الفكر العربي منذ ما يُعرَف بعصر النهضة الحديثة إلى اليوم. ولا تكاد هذه الجدالات تَخْفُت في فترات مخصوصة حتى تعود إلى الاحتداد في فترات أخرى. ويشهد الفكر الأيديولوجي العربي الراهن عودة قوية إلى هذه الجدالات عينها في سياق ما بعد الحراكات الثورية والسياسية والاجتماعية التي عرفها، شطرٌ من البلدان العربية، وما زال يعرفها، خلال هذه العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين، وخصوصًا بعد تجارب الانتقال الديمقراطي وتجارب حكم الإسلاميين في كلٍّ من مصر وليبيا وتونس والمغرب، ودورهم، هم وغيرهم من الحركات الدينية، في مشاهد بلدان عربية أخرى، مثل سورية والعراق واليمن ولبنان. لقد أعادت هذه التطوّرات الصاخبة إلى واجهة الجدال الموضوعات الكلاسيكية المقترنة بالفكرة العلمانية في السياق العربي: وجوب فصل الدين عن الدولة أو وجوب التنصيص على إسلامية الدولة؛ ضرورة تدخّل الإسلام في السياسة والشأن العام، أو ضرورة حصره في النطاق الخاص؛ حتمية التزام الشريعة ورأي «علماء الدين» في التشريعات، أو حتمية تطبيق القانون الوضعي.

حُبِّرت، وما زالت تُحبَّر، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي، آلاف الكتب والمقالات التي تدور حول الدين والعلمانية، وغالبيتها منخرطة مباشرة في جدالات الأسئلة السالفة الذكر، وغايتها أن تخلص، في نهاية المطاف، إلى الانتصار لأحد الموقفين الكلاسيكيَّين: إما الموقف الذي يُعرَف بـ «العلماني»، ومفاده وجوب فصل الدين عن الدولة، وعن السياسة بصورة

عامة، واعتماد القوانين والتشريعات الوضعية في البلدان العربية، وإما الموقف الذي يوسم بـ «الإسلامي»، ومفاده أن هذه البلدان يجب أن يحكمها الإسلام، من حيث هو دين ودولة وشريعة. وعند التدقيق، يمكن أن نلحظ أن مختلف الكتابات التي عالجت قضايا الدين والعلمانية، وتعالجها، في السياق العربي المعاصر والراهن، من منطلق تلك الأسئلة، إنما هي كتابات مندرجة في أفق ذهني جامع، يمكن أن نوصّفه ونجرّده تحت عنوان فهم العلمانية من حيث إنها تعني أو تُرادِف سالب الدين. والعلمانية، بهذا المفهوم، هي تكثيف دلالي على متغيّرات تخص مجال الدين، وهي متغيّرات سالبة؛ بحكم أنها تتمثّل في عناصر زائلة، تتعلق بمكانة الدين في السياسة والمجتمع والمعرفة، كما هي متجسّمة اليوم في واقع المجتمعات الأوروبية.

بناءً على هذا المفهوم النظري المخصوص للعلمانية، نرى أن مناط الجدال في الكتابات العربية السائدة، وبصرف النظر عن طبيعة المواقف التي تنتصر لها، لا يخرج عن دائرة الخوض في مسائل من قبيل: ما مدى صلاحية، وما مدى مشروعية أن نسلب من الإسلام وظائف وأدوارًا اضطلع بها تاريخيًا ولم يزل قادرًا على الاضطلاع بها في المجتمعات والبلدان العربية الإسلامية؟ أي ما مدى صلاحية، وما مدى مشروعية فصل الإسلام عن الدولة، وعزله عن السياسة وإدارة الشأن العام، وتنحيته عن أن يكون مرجعية في سنّ القوانين وضبط التشريعات؟

ليس مدار خلاف، في تصورنا، القول إن الكتابات العربية حول العلمانية في هذا الأفق - أفق مشروعية سالب الدين، أو لامشروعيته، في السياق العربي الإسلامي - هي كتابات جدالية أيديولوجية بامتياز، وذلك باعتبار أن هذه الكتابات يكون فيها الدفاع عن موقف من هذه المسألة هو مناط القصد والرهان. بيْد أن الأيديولوجي، بهذا المعنى، لا ينفي «المعرفي»؛ ففي الأغلب الأعمّ من الكتابات العربية حول الدين والعلمانية، حتى لا نقول في كلها، يستبطن الموقف الأيديولوجي المُدافَع عنه نمطًا من أنماط «المعرفة» التاريخية أو

الوعي التاريخي المتعلّق بما حدث في دول الغرب الحديث تحت اسم العلمنة أو اعتماد العلمانية (ما سنسميه في متن الكتاب تمثّلات العالم الحديث وصيروراته). والمعلوم أن غالبية هذه الكتابات تلتقي في «معرفة مشتركة»، أو، بالأدق، في «حسّ مشترك»، مفاده أن العلمانية في المجتمعات الغربية هي عنوان لوضع ناجز ثابت؛ بمعنى غير متمثّل في أي صورة من صور الحراك التراكمي التاريخي أو صور التعدد والتنوع.

وهذا الوضع غالبًا ما تحدّده هذه الكتابات وتوصّفه بواقعات ومظاهر كلاسيكية ذات صفة سالبة؛ بمعنى أنها واقعات نفي ومظاهر زائلة، لا واقعات إحداث ومظاهر ناشئة؛ لأنها تتمثّل في فصل المسيحية (الكنيسة) عن الدولة، وحشرها في المجال الخاص، وإبعاد رجال الكنيسة عن التدخّل في الحياة العامة، وتجريدهم من سلطة الإكراه على ما يرون أنه من أوامر الدين ونواهيه. إن اقتصار المعرفة التاريخية أو الوعي التاريخي بالعلمانية الغربية على هذه الواقعات والمظاهر السالبة إنما هو في علاقة صميمية وجدلية بالأنموذج المعرفي المباطن والمساوق لمفهوم العلمانية السائد المختزل في مقولة «استقلال (فصل) الدين عن الدولة وعن السياسة»، وهو الأنموذج الذي يجعل سالب الدين العنصر الرئيس أو «النواة الصلبة» في العلمانية من حيث هي مفهوم عام ومجرَّد؛ بمعنى أنه يجعل العلمانية مفهومًا نظريًا مكثّفًا، في المقام الأول، للمتغيرات المتعلّقة بما سُلِب من الدين من مظاهر نفوذ وهيمنة، ومن امتيازات سياسية واجتماعية وثقافية، قبل أن يكون مكثّفًا للمتغيرات المتعلّقة بالعناصر المستحدثة أو الوليدة التي أوجبت تغيُّر مكانة الدين الاجتماعية والسياسية والثقافية.

بيْد أن بمجرد تجاوز مستوى تحديد هذه الواقعات والمظاهر السالبة، تظهر الاختلافات «المعرفية» في الكتابات العربية بشأن العلمانية في البلدان الغربية الحديثة، وتظهر أولًا في مستوى تشخيص أسبابها والدوافع التي قادت إليها؛ إذ يتجلّى المحور الخلافي الكلاسيكي الأول بين مقولة رد خيار العلمانية إلى

عمومية الدين (أيّ دين)، وعمومية طبيعة النتائج التي تفرزها هيمنة رجاله على الدولة والسياسة والشأن العام والتحكّم في حياة الناس من جهة، ومقولة ربط هذا الخيار، صميميًا، بخصوصية الديانة المسيحية وطبيعة مؤسستها الكنسية والدور الذي نهضت به في التاريخ الأوروبي الوسيط من جهة ثانية. أما المحور الخلافي الكلاسيكي الثاني في الكتابات العربية بشأن الوعي التاريخي بوقائع العلمانية ومظاهرها في الغرب، فمداره على تحديد نتائجها وتوصيفها، وفي هذا المستوى يظهر التباين بين التنصيص على ما يُعرَف بالثورات المعرفية والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة وغير ذلك من الظواهر المعدودة إيجابية، باعتبارها ثمارًا للعلمانية من جهة، والتركيز على ما يُسمّى الخواء الروحي والانهيار القيمي والفساد الأخلاقي والحروب المدمّرة، وما إلى ذلك من الظواهر السلبية، باعتبارها نتاجًا لإبعاد الدين عن سياسة الدنيا من جهة أخرى.

ليس من قبيل المجازفة، في تقديرنا، القول إن الكتابات العربية المعاصرة والراهنة حول العلمانية لا تؤسّس معرفة حول مسارات التديّن والعلمنة، ولا تطلب فهمًا لأسباب تحوّلاتها وظواهرها ونتائجها في البلدان الغربية الحديثة، ولكنها غالبًا ما تكتفي بـ «استهلاك» الصورة المآلية لوضع المسيحية المعاصر والراهن في هذه البلدان، أو بعضها بالأحرى. ولا تعتمد هذه الكتابات بعضًا من «المعرفة التاريخية» إلا في حدود وضع المقدمات التي تراها ضرورية للمواقف الأيديولوجية المسبقة. على سبيل المثال، من يتحدّث عن تاريخ المسيحية والكنيسة في أوروبا الوسيطة، باعتباره أنموذجًا يعبّر عن واقع الدين وممارساته في أزمنة ما قبل الحداثة عمومًا، لا يختلف عمّن يتحدّث عن التاريخ نفسه بوصفه نتاجًا لخصوصية هذا الدين (المسيحية)، ولخصوصية المأسسة فيه، ولفرادة طبيعة العلاقة بين رجاله ورجال السياسة وعامة الناس في السياق الغربي الوسيط؛ ففي الحالتين، ليس القصد المعرفة الموضوعية، أو بالأحرى الاقتراب من المعرفة الموضوعية، بتاريخية التحوّلات التي شملت

علاقة المسيحية بالكيانات السياسية في أوروبا، ومحاولة تشخيص ظواهرها، وفهم عواملها، وتفسير نتائجها، ولكن القصد هو تثبيت «المعرفة» التي تؤسّس للموقف الأيديولوجي المسبق: إما الموقف الذي مفاده أن الإسلام في البلدان العربية يجب أن يعرف المصير نفسه الذي شهدته المسيحية في البلدان الغربية بالنسبة إلى الحالة الأولى، وإما الموقف الذي مفاده أن دواعيَ إبعاد الدين عن السياسة وعزله عن الشأن العام وتعطيل مرجعيته التشريعية والقيمية هي من خصوصيات المسيحية وتجربتها في السياق الغربي الوسيط، وأن هذه الدواعي لا تتوافر في الإسلام وتجربته في السياق العربي بالنسبة إلى الحالة الثانية.

من الضرورة، بحسب رأينا، استحضار طبيعة هذه «المعرفة» المتاحة في الكتابات العربية السائدة بشأن المسيحية والعلمانية في تجارب البلدان الغربية الحديثة، في منطلق أي تفكير في مقاربة مشروع المفكر العربي عزمي بشارة حول **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، وتحديدًا مقاربة الجزأين الأوَّلَين المنشورَين منه[1]، والتساؤل عمّا إن كانا يمثّلان مجرد رقم جديد في عداد المصنّفات التي كُتبت، وما زالت تُكتب، حول العلمانية في الفكر العربي المعاصر والراهن، أم إنهما يشكّلان منجَزًا نوعيًا فيه، وخصوصًا أنه قد بدا أمرًا مثيرًا للاهتمام صدور هذين الجزأين الأوّلين بتلك الضخامة في حجمهما المادي (نحو ألفَي صفحة)، وبذاك الاتساع الذي اتخذه مدار الاهتمام فيهما (تحوّلات فكرية وسياسية واجتماعية عرفها التاريخ الأوروبي على امتداد خمسة قرون تقريبًا)، وبتلك الغزارة في المجهود البحثي والتأريخي (مئات المصادر والمراجع بأربع لغات)، وبذاك النزوع الجليّ في التفكير والتنظير (تدقيقات وبناءات مفاهيمية وصياغات نظرية مهمة).

إن النظرة الأولية في محتويات هذين الجزأين، وباستحضار حجم ما يسود في الكتابات العربية وطبيعته، من «معرفة» بالعلمانية في مفهومها النظري وفي تاريخها الواقعي الغربي، تجعل الباحث يطرح منذ البداية، وبقوة، الفرضية

التي مفادها أن هذا المشروع يمثّل منجزًا نوعيًا في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، وتحديدًا، في سياق جدالات الدين والعلمانية فيه. وإذ تفرض هذه الفرضية ذاتها على الباحث، فليس ذلك فقط لأن النظرة الأولية تفيد أن هذا المنجز يجعل من المعرفة النظرية بالدين والعلمانية، والمعرفة التاريخية بظواهرهما وصيرورة تطوّرهما في الغرب الحديث مدار اهتمام قائم بالذات، ولكن لأن هذه النظرة تشير أيضًا إلى أن بشارة صرف جهدًا استثنائيًا وموسوعيًا من أجل هذه المعرفة النظرية والتاريخية، على غير عادة الكتابات العربية التي تكتفي بالشائع والقليل من هذه المعرفة التي توظفها في خدمة الموقف الأيديولوجي المسبق. إن طرح فرضية الطابع النوعي لهذا المنجز، بهذا المعنى، يفيد أن إضافته ورهاناته أبعد من وضع «موسوعة معرفية ستكون المرجعية الأكثر دقة وشمولًا بين المصادر المتعددة عن العلمانية»[2]. للجزأين المنشورين من **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** خصائص العمل التأريخي الموسوعي. لكن، نرى أن قراءة عمل بشارة الضخم فيهما، كميًا ونوعيًا، في حدود فرضية هذا الجنس من الأعمال من باب الاختزال والتبسيط؛ وذلك لأن بشارة ليس مؤرخًا بالمفهوم السكولاستيكي (المدرسي) للكلمة حتى نفترض أن أفق مجهوده يقف عند هذه الحدود.

إن بشارة قد كرّسته إنتاجاته الفكرية خلال السنوات الماضية مفكرًا ومنظّرًا عربيًا، صاحب مشروع فكري واضح المعالم، صاغ من خلاله رؤية لإشكاليات الواقع العربي المعاصر والراهن تحت مفهوم «المسألة العربية»، وصاغ، من ثمّة، ما يعتبره حلًا لها، متمثّلًا في أن تتحول الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية، بمعنى أن تتحول إلى دول توصف من الداخل باعتبارها مجتمعات مدنية، وتوسم من الخارج من حيث هي أمم تقوم على رابطة المواطنة، شأنها شأن أغلب أمم عالمنا الراهن. وإذ يبيّن بشارة، منذ مقدمة الجزء الأول من مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، أوجه علاقة هذا المشروع بكتابه في **المسألة العربية** (كما سنرى ذلك تفصيلًا في الفصل الأول من

كتابنا هذا)، فإننا نفترض أن الرهانات الثاوية خلف المجهودات البحثية والتأريخية والتنظيرية المبذولة في الجزأين المنشورين من هذا المشروع، إنما هي إعادة بناء الفكرة العلمانية، وإعادة توجيه مسار الجدال بشأنها في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن ضمن أفق منطق «المسألة العربية» ومشروعه في تغيير الواقع العربي.

وإذا كان الجانب الكمّي من هذين الجزأين، الذي تجسّد في ثلاثة مجلدات (مجلد استغرقه الجزء الأول، ومجلدان تطلّبهما الجزء الثاني)، يؤشر، كما ذكرنا أعلاه، إلى عمل لا يخلو من طابع موسوعي يتعلق بتاريخ الدين والعلمانية في بلدان الغرب الحديث، فإن الجانب النوعي فيهما الذي يمكن اكتشافه حتى من مخطّطهما التنفيذي (فهارس الموضوعات)، يفيد أن بشارة قد استدعى مادة موسوعية؛ لا ليستعرضها بوصفها غاية في حد ذاتها، ولكن لكي يقوم، في الوقت نفسه، وبشكل متداخل، بضبط مفهومَي الدين والعلمانية، أو، بالأدق، مفهومَي التديّن والعلمنة (التمايز) كما سنرى في متن هذا الكتاب، وبفهم صيرورات ظواهرهما المتعيّنة، وتفسيرها، وتحليل تحولاتهما المفصلية في التاريخ الغربي الحديث؛ وذلك حتى يخلص من هذا كله إلى «أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة» كما أثبته في خاتمة المجلد الثاني من الجزء الثاني.

وفي تقديرنا أن ضخامة هذا العمل من الناحية الكمية وطبيعته النوعية (عمل نظري مؤسَّس على جهد أكاديمي عابر للاختصاصات) يؤشران، من البداية، إلى مشروع فكري يطرح مضمونًا للفكرة العلمانية، ومعالجة لمسائل الدين وعلاقته بالسياسة والشأن العام خارج الأفق الجامع الذي يلفّ الكتابات العربية المعاصرة والراهنة في هذه الموضوعات (على اختلاف مواقفها الأيديولوجية)؛ إذ نرى أنه ما كان لبشارة أن يصرف كل هذا الجهد في التأسيس النظري لأدوات فهم ظواهر التديّن والتعلمن، وفي التمثّل التاريخي لصيروراتها في الغرب الحديث، لو لم يكن قاصدًا منذ البداية الخروج عن هذا

الأفق السائد الذي تنخرط فيه جدالات الإسلام والعلمانية في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن؛ ذلك أن هذا الجهد المبذول في الضبط المفاهيمي والنظري وفي الفهم التاريخي يُترجِم في حد ذاته، وبصرف النظر عن مخرجاته التي سنحلّلها في فصول هذا الكتاب، تجنّب الركون إلى المقدمات والأوليّات التي أصبحت بدهية في الفكر العربي، وتسيّج، من المنطلق، حدود هذا الأفق السائد.

وأساس هذه المقدمات مَفْهَمة العلمانية (جعلها مفهومًا) أو فهمها باعتبارها سالب الدين، وهو الفهم الذي لا يتيح التمثّل المعرفي التاريخي لمظاهر العلمنة في الغرب الحديث إلا باعتبارها مظاهر سالبة (فصل الكنيسة عن الدولة، وتقويض سلطة رجالاتها، وإبطال فاعليته السياسية والاجتماعية ...إلخ)، كما أنه لا يمكّن من تمثّل أسبابها خارج فرضية إطلاقية الدور السلبي للدين (أيّ دين) سياسيًا واجتماعيًا، أو فرضية نسبية هذا الدور وارتباطه بخصوصية المسيحية في أوروبا خلال قرونها الوسيطة. إن هذا الفهم (المفهوم) للعلمانية بسالب الدين وما يقترن به ويساوقه من تمثّل تاريخي للعلمنة في الغرب هما اللذان يجعلان التفكير في العلمانية عربيًا أمرًا متعذّرًا خارج دائرة الجدال الكلاسيكي الذي يدور على مدار التساؤل: ما مدى مشروعية، أو ما مدى صلاحية أن نسلب من الإسلام ما سلبه الغرب من المسيحية من أدوار في إدارة شؤون السياسة والمجتمع؟

إن عملنا في هذا الكتاب هو اشتغال على فرضية أن منجز بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، في جزأيه المنشورين، هو إضافة نوعية، على المستويين المعرفي والنظري، بالنسبة إلى ما هو سائد في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن من فهم نظري للعلمانية، ومن تمثّل تاريخي لظواهرها. وسنحاول أن نستدل على صحة هذه الفرضية بتحديد الوجوه المتعيّنة للإضافات المعرفية والنظرية التي يحويها هذا المنجز، من حيث هو جهد يتتبّع، بالبحث والتحليل والتمحيص والتفسير، ظواهر التديّن

والتعلمن على مدار قرون عديدة، وفي سياقات عديدة من التاريخ الغربي الحديث والمعاصر والراهن. وهو جهد غايته الوصول إلى الفهم التاريخي لظاهرتَي الدين والعلمانية، وما اكتنفهما من صيرورات في التديّن (تحوّلات في أنماط التديّن)، وصيرورات في التعلمن (أنماط وأشكال نظرية وتاريخية مختلفة من العلمانية). وهو ما سنسمّيه في هذا العمل «التاريخية»، تاريخية الدين والعلمانية، أو تاريخية أنماط التديّن والتعلمن في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة والراهنة.

صحيح أن هذا التمثّل الصيروري للعلمانية في تاريخ البلدان الغربية الحديثة، أي تمثّل هذه العلمانية باعتبارها صيرورة تاريخية متحرّكة (صيرورة علمنة) ذات أطوار ومنعطفات وأشكال مختلفة، يشكّل تمثّلًا بديلًا من تمثّلها المآلي (العلمانية باعتبارها صورة لمآلات الدين والتديّن في المجتمعات الغربية المعاصرة) الذي يسود الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن. بيْد أن إجرائية هذا التمثّل الصيروري لا تقف، في منجز بشارة، عند حدود هذا التأسيس لنمط جديد من المعرفة التاريخية أو الوعي التاريخي بمسارات التعلمن والتديّن في الغرب الحديث؛ ذلك أن بشارة، كما سنبيّن في متن هذا الكتاب، يعيد، على قاعدة هذا التمثّل التاريخي الصيروري، بناء المفهوم النظري للعلمانية بشكل يجعل موجب الدولة الحديثة وموجب العلم الحديث، لا سالب الدين، هما النواة الصلبة والعنصر الرئيس في هذا المفهوم. من هنا جاءت الأطروحة المركزية التي يدور على مدارها هذا الكتاب، ومفادها أن منجز بشارة ينقل الفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن إلى أفق جديد، كل الجدة، عنوانه موجب الدولة الحديثة؛ ذلك أن الأنموذج النظري الذي يخلص إليه هذا المنجز، في نهاية الأمر، وكما سنرى في متن هذا الكتاب، يجعل بروز قوة الدولة ومنطقها، في مقابل الدين ومؤسساته، هو المعنى الأكثر عمومية الذي يكثّف مفهوم العلمانية، ويجرّد العنصر الأكثر ثباتًا والأكثر تواترًا وحضورًا في صيرورات العلمنة السياسية

والاجتماعية في الحداثة، وفي مختلف أطوارها.

إن أهمية مخرجات منجز بشارة تكمن، بحسب تقديرنا، في أن مادته الموسوعية لم تكن تحليلات فلسفية نظرية صِرفًا للعلمانية الغربية، ولكنها، في نهاية المطاف، تمثّلات وتحليلات وفهوم ذهنية لمجموعة من المسارات المتعيّنة تاريخيًا، تعكس صيغًا عديدة ومتنوعة من الجدليات (عمليات التأثير المتبادلة) بين عناصر متعددة من التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي لبلدان الغرب الحديث. أما المفهوم النظري، أو بالأحرى الأنموذج النظري، فقد حاول أن يعكس، على سبيل التكثيف والتجريد، هذه الصيرورات والظواهر العينية التي شهدها تاريخ الحداثة في الغرب. وهذا ما يعني عمليًا أن فهم العلمنة والعلمانية في المجتمعات الغربية، كما يتجسّد في منجز بشارة، يطابق مطابقة كبيرة، عملية فهم الصيرورات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أدّت إلى بروز العالم الحديث، وهو ما أفسح المجال عند بشارة إلى إعادة بناء التمثّل المفاهيمي والنظري للعلمنة والعلمانية السياسية والاجتماعية بعنصر موجب (لأنه حادث)، هو الدولة الحديثة؛ من حيث كونها العنصر القاعدي في نشأة هذا العالم الحديث وصيروراته (كما سنرى ذلك تفصيلًا، وخصوصًا في الفصل الثاني من هذا الكتاب).

إن جانبًا أساسيًا من مادة هذا الكتاب هو محاولة إبراز هذه الإضافات النوعية المعرفية والنظرية التي يحفل بها الجزآن الأوّلان من منجز بشارة. غير أننا لن نقف عند حدود إبراز هذه الإضافات والاكتفاء بعرضها عرضًا مجرّدًا، باعتبار أن مقصدنا الرئيس إنما هو تحديد رهانات هذه الإضافات المعرفية والنظرية وراهنيتها في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن. وحينما نتحدّث عن الرهانات التي يمكن أن يؤسس لها منجز فكري وراهنيته، فليس ضروريًا أن نقف عند حدود مقصد صاحبه، أو عند المعلن من خطته البحثية الأصلية؛ فبدهي أن فعل القراءة يمكن أن يستكشف أو يتأول أو يبني من الرهانات ما يفيض عن خطة الباحث ومقاصده المعلنة؛ ثم إن رهانات أخرى

قد تَعْلق بالمنجز الفكري بعد أن يخرج من حوزة صاحبه ويدخل في سياقات فكرية واجتماعية تحظى بعناصر ومتغيرات تتيح لمخرجات ذاك المنجز ونتائجه إمكانية الفعل والتأثير.

وفي خطوة أولى لتحقيق هذ المبتغى، خصّصنا الفصل الأول من الكتاب لمناقشة المسائل المنهجية المتصلة بتحديد الرهانات التي يمكن أن يحقّقها هذا المنجز الفكري، أو التي يمكن أن تكون ثاوية خلفه، وذلك بعد أن ناقشنا مسائل تتعلق بتحديد ماهية التنزيل التاريخي للدين والعلمانية، أو ماهية «التاريخية» في هذا المنجز. بدت لنا هذه المسائل إشكالية وخلافية، وعالجناها في سياق جدالي؛ أي بالتفاعل مع قراءات نُشرت حول هذا المنجز. وقد خلصنا من مناقشة بعض مخرجات هذه القراءات ونتائجها إلى بناء المقدمات التي سنؤسس عليها مقاربتنا لمنجز بشارة في هذا الكتاب. وهي جملة من الفرضيات النظرية والمنهجية، تجسّد ما سمّيناه البُعد المركّب في المنهج الذي نُقدّر وجوب التوسّل به في استقصاء رهانات التاريخية في منجز بشارة، ومفاده أنه حتى إن كان المقصد هو استقصاء رهاناته الأيديولوجية العملية في سياق صراع البدائل الأيديولوجية وفاعليتها داخل ساحة الفعل السياسي العربي - ونحن نريد بالفعل أن نبلغ هذا المستوى من الرهانات في هذا العمل - فإن المرور من تحديد رهاناته المعرفية التاريخية (الوعي التاريخي بصيرورة العالم الحديث الذي أسّس له)، والنظرية المفاهيمية (الأنموذج النظري الذي خلص إليه) داخل سياق الفكر العربي المعاصر والراهن أمر ضروري ولازم.

أما الفصول المتتالية من هذا الكتاب فهي محاولة في الاستدلال على مشروعية شطر من هذه الفرضيات النظرية والمنهجية عبر تنفيذ جزء من الخطة البحثية التي تستدعيها. ويتعلق هذا الجزء بتنزيل منجز بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، في إطار تطوّر ما يُسمّى كلاسيكيًا الأفكار العلمانية أو التيار العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر[3]. وليس مقصدنا المباشر في تلك الفصول التأريخ للفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي

العربي المعاصر والراهن واستقصاء تجلّياتها وتحولاتها في سياق علاقاتها الجدلية بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية والفكرية الدينية[4]. وإذا كان شيء من هذا التأريخ متحققًا بالضرورة في ثنايا هذا البحث ومخرجاته كما سيلحظ القارئ، فإن ذلك ليس مقصدنا الرئيس، ولا هو بالهدف القائم بذاته في هذا الكتاب، ولكنه من المفترضات التي يوجبها تحقيق الهدف المرسوم لهذا العمل، وهو تقصّي الإضافات المتحقّقة والرهانات الممكنة للتاريخية، أو للفهم التاريخي الصيروري للدين والعلمانية، في منجز بشارة في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن. وإذا كان مقصدنا النهائي هو استقصاء ما يمكن أن يحقّقه هذا الفهم التاريخي من رهانات ذات طبيعة أيديولوجية عملية في علاقة بالمتخيّلات الأيديولوجية التي أنتجتها الفكرة العلمانية عند المنتصرين لها والداعين إليها في السياق العربي، فإن بلوغ هذا الهدف، كما أوضحنا، يمر حتمًا من خلال تحديد الإضافات المعرفية والنظرية لهذا الفهم التاريخي، ومن ثمّة تحديد الرهانات المعرفية والنظرية داخل سياق الفكر العربي المعاصر، وهذا ما سنسعى إلى أن نحقّقه في مختلف الفصول التي يتضمنها هذا الكتاب.

ونسعى في هذه الفصول المختلفة إلى أن نستدل على أنه ليس اعتباطًا أن يكون الجزآن الأوّلان من **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** في الحجم الذي انتهيا إليه، وليس اعتباطًا كذلك أن يبذل بشارة كل تلك المجهودات التنظيرية والتأريخية والتحليلية والتوثيقية التي بذلها فيهما؛ فالأمر كان يستدعي بالفعل كل هذا المجهود المعرفي من أجل تصحيح، أو بالأحرى من أجل إعادة تشكيل، الوعي التاريخي بالمجريات التي قادت إلى ظهور العالم الحديث داخل سياق فكري وأيديولوجي عربي معاصر، حافل بأنماط مخصوصة من الوعي، لا تستوعب الكثير من المعطيات التاريخية الموضوعية التي تخلّلت هذه المجريات. من هنا فإن مناط الإضافة التي يمثّلها منجز بشارة في الفكر العربي المعاصر والراهن يكمن في أن نظرية العلمنة فيه تحلّل

الصيرورة التاريخية لتَشكّل العالم الحديث وتفسّرها بصورة تفصيلية ودقيقة، على نحوٍ لا تكون معه راهنية هذه النظرية ماثلة في تصحيح الأخطاء التاريخية والمعرفية السائدة بشأن هذه الصيرورة في هذا الفكر فحسب، بل كذلك، وهذا الأهم، في تقويض ما هو قائم على تلك الأخطاء من متخيَّلات أيديولوجية بشأن تغيير الواقع العربي ثبت أنها عقيمة وغير فاعلة سياسيًا وعمليًا.

ولتحقيق هذه الغايات، كان محتمًا على عملنا هذا، بطبيعة الحال، أن يشتغل على نماذج تمثيلية محدودة من الأدبيات التي انتصرت للفكرة العلمانية وأسّست لها نظريًا في الفكر العربي المعاصر والراهن، باعتبار أنه يستحيل جرد كل ما كُتب في هذا الباب واعتماده. ولقد كان اختيارنا المادة الفكرية، أو النماذج المشتغَل عليها، بالاستناد إلى معيار أساسي، قوامه صلتها القوية والعميقة بالفكر الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، وبالمفاصل الكبرى في مسار تطوره، أي، في نهاية المطاف، بجملة التمثّلات والمتخيَّلات الأيديولوجية التي تولّدت في أذهان النخب السياسية والاجتماعية والثقافية التي انتصرت للفكرة العلمانية في السياق العربي؛ ذلك أن النماذج التي سنقارنها ونقارعها بتحليلات بشارة ومخرجاتها (صيرورة التديّن والتعلمن في مجتمعات الغرب الحديث والأنموذج التحليلي المستخرَج منها) إنما اخترناها بناءً على تقديرنا بأنها ممثّلة للمفاصل والخطابات الكبرى التي تمثّل مسار تطوّر الفكرة العلمانية في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر، وهي:

• **أولًا**، خطابات القومية العربية التي هيمنت على الفكر العربي في العقود الوسطى من القرن العشرين، وهي التي ستكون مدار الاشتغال عليها في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

• **ثانيًا**، خطاب «نقد الفكر الديني» الذي حمل لواءه اليسار العربي الجديد الوليد بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967، وهو الذي سيكون مدار الاشتغال

عليه في الفصل الرابع.

• **ثالثًا**، خطاب «المسألة التراثية العربية» الذي ساد في الفكر العربي منذ ثمانينيات القرن الماضي، وهو الذي سنهتم به في الفصل الخامس.

وبما أن هذه الفصول الثلاثة ستكون عن تحليلات تقارن بين مضامين الفكرة العلمانية ومتخيَّلاتها الأيديولوجية من جهة ومخرجات منجز بشارة من جهة ثانية، فقد رأينا أنه ضروري، منهجيًا، أن تكون مسبوقة بفصل مرجعي عام يعيد بناء أجزاء مخصوصة من هذا المنجز، بشكل تُستبان معه معالم الوعي التاريخي الذي أراد بشارة أن يؤسّس له، وهو الوعي الماثل، في تقديرنا، في نظرية الدولة المباطنة لنظرية العلمنة (براديغم العلمنة) عنده، وهو ما سننجزه في الفصل الثاني. أما الفصل السادس والأخير في هذا الكتاب فسيكون ذا طابع استجماعي توليفي، يبيّن أن الأنموذج النظري الذي قدّه بشارة يعيد بناء مفهوم العلمانية بموجب الدولة الحديثة، ويبيّن كذلك راهنية هذا البناء المفاهيمي الجديد بالنظر إلى أن المفهوم الكلاسيكي للعلمانية بسالب الدين يمثّل عائقًا في وجه محاولات لتطوير الفكرة العلمانية عربيًا، يقودها مثقّفون وناشطون سياسيون من ذوي الميولات اليسارية والقومية في السياق الأيديولوجي العربي الراهن.

وجميع هذه الفصول تأتلف في بناء الأطروحة المركزية التي يسعى هذا الكتاب، في المطاف الأخير، إلى إثباتها، ومفادها أن منجز بشارة ينقل الفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن إلى أفق جديد، كل الجدة، عنوانه موجب الدولة الحديثة.

(1) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)؛ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(2) بحسب ما جاء على ظهر الغلاف الخارجي للمجلد الأول من الجزء الثاني.

(3) الجزء الثاني الرئيس في هذه الخطّة يتصل بمقاربة منجز بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، في علاقة بتطوُّر الفكرة العلمانية في سياق ما يُسمّى كلاسيكيًّا «الأفكار الإسلامية». وهو ما نأمل إنجازه في كتاب ثانٍ يلي صدور هذا الكتاب.

(4) يُنتظَر أن يكون مثل هذا العمل مدار الجزء الثالث من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، وسيهتم فيه بشارة بنماذج عربية وتركية.

الفصل الأول

حول مفهوم تاريخية الدين والعلمانية في منجز بشارة وسبل استقصاء رهاناته وراهنيته

تثير محتويات الجزأين الأول والثاني من مشروع **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** سؤالًا أساسيًا لدى الباحث المواكب لمسار الإنتاج الفكري والبحثي الذي خطَّه المفكر العربي عزمي بشارة، ولم يزل يخطّه. ومفاد هذا السؤال: هل تحوّل بشارة عن مقام المنظّر لـ «المسألة العربية» إلى مقام الباحث في مسائل الدين والتديّن والعلمانية والتعلمن في التاريخ الغربي الحديث والمعاصر؟ ومن ثمّة، هل تحوّل عن سياق التفكير في قضايا التحول الديمقراطي عربيًا إلى سياق التأريخ للتحولات الذهنية والدينية والعلمية والفلسفية التي عرفها العالم الغربي في أزمنته الحديثة والمعاصرة؟ إن مقاربة هذا السؤال الذي سيكون مدار اشتغالنا في هذا الفصل الأول، تمثّل، في تقديرنا، ضرورة منهجية بالنسبة إلى منحى المقاربة التي نروم إنجازها بشأن هذين الجزأين الصادرين في هذا المشروع.

وحتى يكون هذا السؤال قابلًا للمقاربة، يجدر بنا أن نفكّكه إلى مجموعة من الأسئلة المنهجية التي تشير إلى المفاصل الكبرى في هذا الفصل، وستكون بمنزلة المقدمات التي سنؤسّس عليها مقاربتنا في القادم من الفصول. وهذه الأسئلة الفرعية هي: **أولًا**، هل توجد علاقة بين منجز بشارة في **المسألة العربية** ومنجزه **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**؟ **ثانيًا**، ماذا تعني تاريخية الدين والعلمانية في السياق الغربي الحديث عند بشارة؟ **ثالثًا**، كيف يمكن استقراء راهنية هذه التاريخية في السياق العربي الراهن؟

أولًا: مشروع من رحم «المسألة العربية» و«التاريخية» مناط القصد والرهان

إن تنزيل كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** ضمن إطار المشروع الفكري لعزمي بشارة هو من المقدمات الضرورية، في تقديرنا، لفهم هذا المنجز، واستقصاء الرهانات التي يمكن أن تكون له في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن. وقد تبلور هذا المشروع خلال نهاية القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، باعتباره مشروعًا تجديديًا للفكرة القومية العربية، قوامه إعادة التفكير في مسار التغيير العربي، أو ما يسمّيه بشارة حل «المسألة العربية»، وهي مسألة تتجلّى عنده في إشكال ذي جانبين: «الأول عدم تمكن القومية العربية من التحول إلى دولة – أمة، والثاني عدم تمكن الدولة القُطرية من تقديم بدائل لها، لا على مستوى أمة المواطنين، ولا على مستوى قومية قُطرية بديلة»[5]. على هذا الأساس، يذهب بشارة إلى أن حل المسألة العربية يمكن أن يتخذ مسار فعل سياسي يهدف إلى تحويل البلدان العربية القائمة (الأقطار الحالية) إلى مجتمعات مدنية/ دول أمم مواطنية ديمقراطية، ومنها يمكن أن تتحقق الوحدة العربية باعتبارها تنفيذًا لإرادة مواطنين أحرار.

لقد رسم بشارة حدود هذا الأفق الجديد للفكرة القومية العربية منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين في كتابه **المجتمع المدني: دراسة نقدية** (طبعته الأولى 1996)، معتبرًا أن «مشروع الوحدة الممكن تصوّره، حاليًا في الوطن العربي، هو التعاون الكونفدرالي بين دول حقّقت قدرًا من الديمقراطية، والرهان في هذه الحال هو على اللقاء الطوعي والثقافي، وربما الاقتصادي بين المجتمع المدني المحلّي المطلق سراحه بالإصلاحات الديمقراطية والأمة العربية»[6]. وقبل أن يصوغ بشارة معالم مشروعه بشكل نسقي في كتابه **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (2007)، نراه قد بدأ التأسيس لمفاهيمه ومفرداته الأساسية في كتاب **المجتمع المدني**، وخصوصًا مفهوم الأمة المواطنية وعلاقته بمفهوم الدولة الحديثة، وذلك انطلاقًا من مناقشته مفهوم المجتمع المدني الذي كان إحدى «التقليعات» الفكرية التي راجت في صفوف

المثقّفين والفاعلين السياسيين العرب خلال تلك الفترة.

في مقابل مراهنة واسعة لدى هؤلاء على عمل «المجتمع المدني» في البلدان العربية، بمعنى العمل «اللاسياسي» الذي تقوم به منظمات «مستقلة» (غير حكومية)، يبني بشارة أطروحته التي مفادها أنه «إذا لم تجد الأمة تعبيرًا سياسيًا عنها في الدولة، أو في - على الأقل - التوق للدولة، فلا مكان للأمة الحديثة، أمة المواطنين، الأمة السياسية، ولا للمجتمع المدني»[7]. على هذا النحو، فتح بشارة مسالك جديدة في التفكير الأيديولوجي العربي الراهن، تتعلق بإعادة بناء المجتمعات العربية في الدول القطرية القائمة؛ بحيث تتحول إلى كيانات تُوصف من الداخل باعتبارها مجتمعات مدنية، وتوصف من الخارج باعتبارها دولًا - أممًا مواطنية ديمقراطية. لم يُسمِّ بشارة هذا البديل الذي طرحه العلمانية، أو إنه لم يسعَ إلى بيان صلته بـ «العلمانية الحقيقية» وصلة نقائضه (كالاستبداد السياسي العربي) بـ «علمانية مزيَّفة»، على الرغم من أنه يصنَّف باعتباره مفكّرًا «علمانيًا» (إذا صح اعتماد التصنيف الكلاسيكي الذي يقسم النخبة العربية إلى فريق «علماني» وفريق «إسلامي»). بمعنى آخر، لم يؤسّس بشارة لمشروعه على قاعدة الجدل الكلاسيكي الذي طبع السجالات الفكرية والأيديولوجية العربية المعاصرة الراهنة، وما زال يطبعها؛ أي الجدل الذي مداره: أيهما «أصلح» للنهوض بالواقع العربي: «الحل العلماني» أم «الحل الإسلامي»؟ لقد طرح بشارة فكرة الخيار الدولتي المواطني الديمقراطي الحديث، في كتابه **المجتمع المدني** ثم في كتابه **في المسألة العربية**، استنادًا إلى تحليلات هدفت إلى بيان أن هذا البديل يتضمّن حلولًا للمشكلات المتعيّنة القائمة في الواقع العربي.

لكن ما الذي دفع بشارة إلى إنجاز هذا المشروع الضخم المتعلق بمباحث **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**؟ في خطوة أولى لمقاربة هذا السؤال، لا بدّ، بحسب تصورنا، من العودة أولًا إلى ما جاء في متن منجز بشارة من حديث عن العلاقة بين كتاب/ مشروع **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي**

عربي وهذا المشروع الجديد حول **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. أشار بشارة في مقدمة الطبعة الأولى من كتاب **في المسألة العربية** إلى أن خطته الأصلية تمثّلت في وضع كتاب من جزأين، لكنه قرّر بعد ذلك أن يحوّل كل جزء إلى كتاب قائم بذاته، الأول ذاك الذي صدر بعنوان **في المسألة العربية** والثاني كان يُفترض أن يصدر بعده بفترة قصيرة بعنوان «التحوّل الديمقراطي: الدين وأنماط التديّن»[8]. لكن حينما صدر الجزء الأول من **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، وهو الجزء المتعلق بمفهومَي «الدين والتديّن»، تبيّن أن خطة بشارة البحثية والتنظيرية تغيّرت مرة أخرى أو، بالأصح، توسّعت، و«طرأ تغيّر جذري على المشروع»؛ نتيجة أنه أدرك «بسرعة أن دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخية. والسياقات التاريخية بالنسبة إلى الدين وأنماط التديّن السائدة هي أولًا وقبل أي شيء عملية التحديث التي جرت وشكلها وظروفها، ولا سيما منها سياقات عملية العلمنة الجارية والتي جرت»[9].

جلي، إذًا، أننا تجاه مشروع تناسَل من رحم المشروع الأصل لبشارة الذي عالج فيه ما سمّاه «المسألة العربية»، أو لنَقُل إنه جزء بنيوي منه، باعتبار أن مشروع الدين والعلمانية جاء لتحديد السياق التاريخي، ومن ثمّة بناء الفهم التاريخي الذي من دونه لا يمكن فهم علاقة التحول الديمقراطي بالدين وأنماط التديّن ومعالجتها، أي فهم ومعالجة للإشكالات التي تمثّل مدار كتاب كان يُفتَرَض أن يكون جزءًا ثانيًا لكتاب **في المسألة العربية**. وهذه العلاقة العضوية بين المشروعين تبدو واضحة للباحث المدقق الذي ينتبه إلى وسم بشارة كتابه **في المسألة العربية** بأنه «بحث نظري في التحوّل الديمقراطي والاستثنائية العربية»[10]، ثم ينتبه إلى أن منطلق المشروع الثاني – الذي أصبح ذا مسار طويل (يبدأ بكتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** في ثلاثة مجلدات، ويُفترَض أن ينتهي بكتاب حول الديمقراطية وأنماط التديُّن في الإسلام في جزأين)[11] – كان بحث إشكالية رئيسة من إشكاليات مقولة

«الاستثنائية العربية» في التحول الديمقراطي، إذا لم نقل الإشكالية الرئيسة في منظور المروّجين لهذه المقولة من المنظّرين الغربيين، ألا وهي إشكالية علاقة الإسلام بالديمقراطية[12].

هكذا يفيد منطوق الحيز التقديمي من متن الجزء الأول من **الدين والعلمانية** أن مناط القصد إنما هو الفهم التاريخي لظاهرتَي الدين والعلمانية، وما اكتنفهما من صيرورات في التديّن (تحولات في أنماط التديّن) وصيرورات في التعلمن (أنماط وأشكال تاريخية، نظرية وتاريخية مختلفة من العلمانية). وهو ما سنسمّيه في هذا العمل «التاريخية»، تاريخية الدين والعلمانية، أو تاريخية أنماط التديّن والتعلمن في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة والراهنة. أما بشأن الرهان الأصلي الثاوي خلف هذا الفهم التاريخي، أو هذه التاريخية، نعني الرهان الذي خطّط لتحقيقه بشارة مسبقًا، فهو، كما مرّ بنا في شاهد سابق، توفير الشرط الضروري لـ «دراسة أنماط التدين في المجتمعات العربية»، ومن ثمّة التمهيد للكتاب الذي كان في أصله جزءًا ثانيًا من كتاب في **المسألة العربية**.

ثانيًا: إشكالية ماهية «التنزيل في السياق التاريخي» أو «التاريخية» مفهوم الصيرورة التاريخية

1- التنزيل التاريخي

يعلّق أحد الباحثين على تركيب «في سياق تاريخي» الذي يسم به بشارة مقاربته للدين والعلمانية، قائلًا: «وعلينا أن نمنح هذه العبارة المنهجية كل نفوذها الإجرائي، فهي وحدها ما يؤسس وحدة الموضوع والحسّ الإشكالي ووجهة التاريخ»[13]. ويذهب باحث آخر إلى اعتبار أن ما أنجزه بشارة هو بمنزلة العرض التاريخي الذي «هو أشبه بجدلية للعقل، لا مناص منها إن

شاء هذا العقل أن يستظهر إنتاجه في الزمان البشري الفعلي»[14]. يُنبّه مثل هذه الآراء، في تقديرنا، إلى أن مسألة التنزيل في السياق التاريخي، أو الفهم التاريخي، أو ما نسميه مسألة التاريخية في عمل بشارة، إنما هي مسألة إشكالية؛ فتحديد ماهية هذه التاريخية ليس بالبداهة التي يمكن تصورها؛ فهل هي مجرد منهج وإجراء يتجسَّدان عينيًا في تعقّب ظواهر التديّن والتعلمن في الماثل والمتحقق من التاريخ الغربي (الأوروبي/ الأميركي إن شئنا)، منه الذهني الديني والفكري والثقافي، ومنه الوقائعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي؟ وما معنى «وحدة الموضوع والحسّ الإشكالي ووجهة التاريخ» في عمل بشارة؟ كذلك، تثار إشكالية العلاقة بين المجرَّد والمتعيَّن في سؤال: هل هذا التعقب للماثل والمتحقق التاريخيَّين هو عرض أو استظهار لـ «إنتاج العقل» أو لـ «المجرد» في «الزمان البشري الفعلي» وفق صورة تستلهم المثالية الهيغلية وتُجرّدها من أهم ما في طابعها الديالكتيكي الذي هو فكرة الصيرورة؟

لا يوجد في متن الكتاب بمجلداته الثلاثة حيّز نصّي قائم بذاته يحتوي، بشكل مباشر وصريح، على تحديدات نظرية ومنهجية تبيّن ماهية التاريخية فيه؛ بمعنى ماهية فعل التنزيل في السياق التاريخي الذي يسم به بشارة مقاربته للدين والعلمانية؛ ربما لأنه كان يقدّر أن إجراء المقاربة ذاتها، والمفاهيم المستخدمة فيها، ومضامينها، وبنيتها، ومخرجاتها التحليلية، ونتائجها النظرية (وخصوصًا عناصر الأنموذج النظري المثبتة بكثافة في خاتمة المجلد الثاني من الجزء الثاني) تعكس ماهية هذه التاريخية. وهذا أمر صحيح في تقديرنا أيضًا، بيْد أن الرأيين اللذين أوردناهما أعلاه يفيدان، بحسب تقديرنا، أنه ليس بالبداهة المتوقّعة استخلاص مفهوم التاريخية وإدراك محدّداتها الجوهرية في منظور بشارة من إجرائه إياها على مفهومَي الدين والعلمانية. لذا بدا ضروريًا لنا، ومن الآن، ونحن نتّخذ من التاريخية مدارًا مركزيًا في هذا الكتاب، أن نسعى إلى استنباط هذا المفهوم، وصياغته صياغة نظرية مكثّفة، وتحديد

عناصره الأساسية، وذلك استنادًا إلى إجراء تنزيل الدين والعلمانية في السياق التاريخي الغربي الحديث والمعاصر وتجسيداته المتعيّنة في منجز بشارة بمجلّداته الثلاثة.

ومن مكونات هذا المنجز التي يمكن اعتمادها مداخل رئيسة في هذا الخصوص، نذكر على وجه التحديد، المفاهيم التي استنجد بها بشارة من أجل أن يُبرز تاريخية الدين والعلمانية ويحلّلها، بمعنى ارتباطها بالسياق التاريخي الذي يحتضنها. وفي هذا الإطار بدت لنا خصوصًا الأهمية الكبرى لكل من مفهوم «التديّن» ومفهوم «التمايُز»؛ فالمفهوم الأول هو الذي ترجم به بشارة انخراطه في المنحى الأنثروبولوجي في فهم الظاهرة الدينية، وفسّر من خلاله معنى أن يشكّل الدين ظاهرة أو مجموعة ظواهر اجتماعية تاريخية، نسبية متطورة وديناميكية، وإذًا متحرّكة. أما المفهوم الثاني فقد أجراه بشارة باعتباره مرادفًا للعلمانية من حيث هي حراك تاريخي موضوعي، مميزًا لها من العلمانية من حيث هي دعوة أيديولوجية، أو، بكلمة أدق، اعتقادية. نرى دلالة معنى التاريخية، في منظور بشارة، مُكتنَزة ومكثّفة في مفهومَي «التديّن» و«التمايز». وعلى هذا الأساس، سنعمل على تتبّع هذين المفهومين في سياقات إجرائهما وتطبيقهما في المجلدات الثلاثة من كتاب **الدين والعلمانية**، وذلك بغية استخراج ما يتضمّنانه من دلالات محايثة، تشكّل متضافرةً مفهوم التاريخية في رؤية بشارة ومنظوره الفكري، وكذلك في منهجه الإجرائي ومسالكه في البحث والاستقراء والتحليل والتركيب والاستنباط والاستنتاج.

2- التديّن والتمايز

سكّ بشارة مفهوم «التديّن» نظريًا في حيّز نصّي كان مخططًا له أن يكون مقدمة للكتاب، فإذا به يتحوّل إلى جزء أول منه قائم الذات، بحكم التوسّع في التحليل الذي فرضته عملية فهم الدين في علاقة بظواهر ملتبسة به، هي:

الأسطورة والسحر والأخلاق؛ وبظواهر أنثروبولوجية رمزية اجتماعية متداخلة معه، هي: المقدّس والإيمان والعقيدة والممارسات الطقوسية، والمؤسسية أو التمأسس (تحوّل الدين إلى مؤسسات تحاول تنظيم التديّن وتتحكم فيه). وقد تحوّل التديّن في المجلّد الأول من الجزء الثاني إلى مفهوم إجرائي في توصيفٍ وتحليلٍ للحراك الديني الذي عرفته المجتمعات الأوروبية في ما بين عصورها الوسطى وعصورها الحديثة. أما في المجلد الثاني من الجزء الثاني فقد غلب استخدام التديّن في صيغة مفهوم نظري مجرد؛ بمعنى أن بشارة جعله مشتغلًا ضمن الجهاز المفاهيمي لنظرية العلمنة بصفة عامة، مجرّدًا إياه في تعيين الاختلافات والحراكات والتحولات الدينية تحت صيغة «أنماط التديّن» (كما سنرى ذلك تفصيلًا في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب).

أما «التمايز» فلم يكن بشارة في حاجة إلى أن يؤسّس له نظريًا؛ لأنه مستخدم في العلوم الاجتماعية المعاصرة في نطاق نظريات العلمانية والعلمنة، وقد بدأ استخدامَه إجرائيًا منذ الفصل الأخير من الجزء الأول، أي منذ الانتقال من مبحث «الدين والتديّن» إلى مبحث «العلمانية». ولم تختلف، في تقديرنا، إجرائية مفهوم التمايز كثيرًا عن إجرائية مفهوم التديّن في المسار الذي اتخذه كتاب **الدين والعلمانية**، وفي البنية العامة التي تشكّل عليها؛ إذ اعتُمِد بكثافة في المجلد الأول من الجزء الثاني في توصيفٍ وتحليلٍ لخروج قطاعات من النشاطات والفعاليات الإنسانية (السياسة والعلوم والفنون والآداب ...إلخ) في المجتمعات الغربية الحديثة من نطاق الدين، واستقلالها عنه. ثم استُخدم التمايز بكثافة أكثر في المجلد الثاني من الجزء نفسه، باعتباره مفهومًا مجرّدًا مكثّفًا في دلالته على حراكات ذاك الخروج وذاك الاستقلال (وسنقف على مظاهر ذلك في قادم الفصول أيضًا).

في سياق السعي إلى إبراز الفروق أو اللطائف الدلالية بين كل من الدين والأسطورة والسحر والأخلاق، عمل بشارة على أن يضبط مفهوم التديّن من حيث هو حالة مخصوصة من حالات الإيمان بالمقدّس الغيبي، معتبرًا أن

«الفرق بين الإيمان بالمقدّس الحيّ في الغيب ومأسسة هذا الإيمان في عملية إنتاج جماعة وإعادة إنتاجها من جهة، والانفعال بتجربته من جهة أخرى، هو الذي يميّز التديّن من بقية تجارب المقدّس»[15]. وهكذا، يكون التديّن، في إجراء بشارة، مفهومًا للدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية تاريخية؛ لأن التديّن لا ينحصر في تجربة الإيمان بالمقدّس والانفعال به، ولكنه يتعدّاها إلى أنماطٍ وأشكالٍ لممارسة الدين في الحياة الاجتماعية، وتجسيدها على هيئة مؤسسات تضطلع بوظائف اجتماعية متحوّلة تاريخيًا في نطاق الجماعة المؤمنة.

يتمتع مفهوم التديّن، على هذا النحو، بكل الإمكانات المنهجية التي تتيح فهم تاريخية الدين من زاوية علاقته بالتديّن، أي من حيث هو أنماط متعدّدة ومتنوّعة ومتحوّلة، بمعنى تنزيل هذه الأنماط في السياقات التاريخية الاجتماعية المخصوصة؛ لأن الاشتغال على التديّن يعني عمليًا الاشتغال على «أنماط من الممارسات التاريخية، الفردية والاجتماعية، للدين. وهي أنماط مختلفة تتفاوت في داخل الدين نفسه. وهي تتفاوت تاريخيًا، وجغرافيًا، وثقافيًا، كما تتفاوت طبقيًا»[16]. ويمكن أن نستفيد من مفهوم التديّن، أحد أهم وجوه معنى التاريخية، في منظور بشارة وإجرائيته المنهجية، ويتجلى ذلك، مثلًا، في تنصيصه على وجوب «التعامل مع التديّن بصفته ممارسة اجتماعية ببنيته ووظيفته، ومع الطقس والعبادات، والمؤسسات الدينية ودورها الاجتماعي. كما لا بد من رؤية الضغط الاجتماعي والوظيفة المحافظة للتديّن التي قد تتحول إلى وظيفة نقدية في حالات معيَّنة. ولا بد من رؤية تفاعل العقيدة الاجتماعي، ودورها، ووظيفتها المتغيّرة»[17].

ويمكن أن نعتبر أن مفهوم التمايز في علاقته بمفهوم العلمانية قد اضطلع بالدور نفسه، تقريبًا، الذي اضطلع به مفهوم التديّن في علاقة بمفهوم الدين. نعني دور توفير الإمكانات المنهجية التي تتيح فهم تاريخية العلمانية من حيث هي صيرورة ذات مراحل وأطوار مختلفة، ومنعرجات متعددة وتجليات متنوعة، صنعتها عوامل تاريخية موضوعية قابلة للتحديد العلمي. وقد برزت

هذه الوظيفة المنهجية لمفهوم التمايز منذ بدايات استخدامه في أواخر الجزء الأول من الكتاب؛ إذ يقول بشارة: «ونحن نتعامل مع العلمانية في هذا الكتاب لا باعتبارها وصفة أو معادلة للتطبيق المباشر من المنتِج إلى المستهلك، بل هي نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي كصيرورةٍ تاريخية»[18]. واضح أن بشارة يستدعي، في مثل هذا القول، مفهوم التمايز باعتباره المحدّد أو المرادف لمنهج تعامله مع العلمانية في هذا الكتاب، أي منهج التنزيل في السياق التاريخي أو إبراز التاريخية.

وإذا صحّ أن مفهومَي التديّن والتمايز، عند بشارة، يحدّدان ماهية الفهم أو التنزيل التاريخي لكل من الدين والعلمانية، ولا شيء في نص بشارة يمكن أن يفيد خلاف هذا في تقديرنا، فبدهيّ أن يكون التديّن وأنماطه والعلمانية وتجلّياتها من «الزمان البشري الفعلي»، ولكن هل يتعلق الأمر بظواهر هي «استظهار لإنتاج العقل» في هذا الزمان؟ الغريب في هذه الصورة التي أرادت توصيف التاريخية في عمل بشارة أنها، كما ذكرنا آنفًا، تستلهم المثالية الهيغلية مجرّدةً من فكرة الصيرورة المضمّنة في الديالكتيك الهيغلي، والحال أنه لا شيء يمكن استلهامه من هيغل في توصيف التاريخية عند بشارة أَوْلى من فكرة جدلية الصيرورة في حدّ ذاتها، نقول: فكرة جدلية الصيرورة في حدّ ذاتها، لأن جدلية صيرورة الدين/ أنماط التديّن وجدلية صيرورة العلمنة/ التمايز عند بشارة ليستا مطلقًا من جنس جدليات الصيرورة عند هيغل التي تجري في العقل ثم تنعكس في الزمان التاريخي. جدلية الصيرورة، في منظور بشارة وإجرائه، تعتمل في المتعيّن الاجتماعي والتاريخي، ولا جذور لها أو امتدادات لها خارج هذا المتعيّن؛ لأن «الصيرورة التاريخية عملية موضوعية تمسّ قطاعات المجتمع والمعرفة المختلفة»[19].

لسنا معنيين، في هذا المقام، بمفهومَي التديّن والتمايز، في ذاتيهما، بقدر ما نحن معنيون بما يستبطنانه أو يتضمّنانه من مفهوم للصيرورة التاريخية دالٍّ على ماهية التنزيل في السياق التاريخي، أو التاريخية، في فكر بشارة ومنجزه؛ ذلك

أن الصيرورة التاريخية، عند بشارة، إنما هي حركة جارية في الواقع الاجتماعي التاريخي، بين عناصر تنتمي إلى هذا الواقع عينه، وليست خارجة عنه، ومنها عناصر الفكر أو الوعي. وهذا ما نستفيده من قول بشارة: إن «عملية التمايز في حالة العلمنة هي صيرورة تنفصل خلالها عناصر المقدّس والدنيوي، الإلهي والعالمي، الدين والدنيا في الواقع وفي الوعي كجزءٍ من هذا الواقع»[20]. إن توصيف بشارة للوعي باعتباره جزءًا من الواقع نفسه يفيد أن مفهوم الصيرورة التاريخية لا يقوم عنده على ثنائية وعي وواقع، أو عقل وتاريخ، أحدهما مقدّم على الآخر، أو أحدهما يحدّد الآخر، بحسب الخلافية الشهيرة في تاريخ الفلسفة بين كارل ماركس وهيغل. الصيرورة التاريخية هي جدليات تنعقد بين عناصر كلها من الواقع، ومنها العناصر التي تُصنَّف عادة على أنها اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو ثقافية أو فكرية أو دينية ...إلخ.

وإذا كانت الصيرورات التاريخية للتديّن وأنماطه تتضمّن عنصر الغيب، باعتباره مناط الإيمان في تجربة التديّن، فإن ما يميّز تجربة التديّن من غيرها من تجارب المقدّس الأخرى، أي الطابع الجماعي والمؤسسي، هو الذي يجعل «الغيب» هنا، أو بالأصح الإيمان بالغيب، وما ينهض به من وظائف متعيّنة بحسب السياقات المخصوصة، في عداد عناصر الواقع الاجتماعي المتغيّر في التاريخ؛ ذلك أن «الدين بصفته ظاهرة اجتماعية يتضمّن إيمانًا جماعيًا بعقيدة تشكّل عناصر غيبية عاقلة فاعلة. ويرتبط الإنسان بها بعلاقة طاعة وعبادة في الحدّ الأدنى، وعلاقة حبّ في الحدّ الأقصى. وبما أنها جماعية ومؤسسة فهي تتفاعل في شبكة القوى والمصالح السياسية والاجتماعية بحسب درجة تطوّرها، وبحسب درجة تميّزها واستقلاليتها عن البنى الاجتماعية الأخرى. قد تتحوّل إلى أداة في هذه العلاقات، كما قد تحوّل غيرها إلى أداة، بحسب السياق الاجتماعي ودرجة تطوّر المجتمعات»[21].

3- الدين والتديّن

ثمّة دلالة مشتركة بين الثنائية المفاهيمة: الدين/ أنماط التديّن والعلمانية/ التمايز عند بشارة. هذه الدلالة المحايثة في المفهومين يمكن استنباطها وتجريدها في ما مفاده أن الصيرورات التاريخية إنما هي جدليات بين عناصر الواقع تُرصد بالبحث المدقّق في المتعيّنات الاجتماعية التاريخية المخصوصة، لا بالاستناد إلى مناويل مجرّدة ومسبقة. ومن أكثر ما أثار انتباهنا أن بشارة لا يفوّت في بعض الأحيان فرص صياغة ملحوظات نقدية، تبدو في سياقها عرضية، لكنها، في تقديرنا، بالغة الأهمية، لأنها تكتنز بشكل مكثّف رؤيته للصيرورة التاريخية. من ذلك ملحوظة تتعلق باعتماد العلوم الاجتماعية للعلمانية، بوصفها أنموذجًا في فهم صيرورة الحداثة الأوروبية؛ إذ يظهر تطبيق هذا الأنموذج في كثير من الحالات «في تشخيص الشروط التي لا بد من توافرها لتقود مجتمعات أخرى غيرها [غير أوروبية] إلى الحداثة في نظر من يتبنون العلمانية كأنموذج»[22]. وقد استدرك بشارة بشأن تطبيق أنموذج العلمانية بهذه الشاكلة، أي التطبيق الذي أفضى إلى إحلال البحث في التغيّرات الاجتماعية محل البحث في التغيّرات الطارئة على الوعي. وكان استدراكه متمثّلًا في تأكيده أن «المقدمات الفكرية في علمنة الوعي كانت ضرورية في التفاعل مع التغيرات الاجتماعية التي أدت إلى نشوء المركّب المسمّى بالحداثة. ولتشكيل فكرة عنها قريبة من الواقع، لا بد من دراسة الصيرورة بكاملها»[23].

وإذا كان نقد نظرية العلمنة في العلوم الاجتماعية استدعى من بشارة استدراكًا بشأن إطلاقية مقولة أسبقية الواقع الاجتماعي على أشكال الوعي، فإن نقد المنظور التقليدي للدين استدعى منه استدراكات بشأن إطلاقية مقولة أولوية الدين (العقائد المجرّدة) على التديّن (الوظائف والمؤسسات والممارسات الاجتماعية)؛ ذلك أن «العقائد الدينية بصورتها المعروفة لدينا كانت دومًا ثمرة سجالات حادة حدثت في سياق انقسامات لاهوتية معقّدة. وكذلك كان خروجها بمظهر 'العقيدة الصحيحة' ثمرة ذلك التاريخ

السجالي، وتمّ ذلك خلال فترة تاريخية، لا دفعة واحدة [...] هنا يتجلّى لنا بوضوح كيف يصنع التديّن الدين من جديد عبر التاريخ، لا العكس، فنمط التديّن الممارَس بتأثيرات اجتماعية واقتصادية متعدّدة ينقل أنماط التديّن هذه لتصبح من 'صميم الدين'»[24]. أن يصنع التديّن الدين من جديد لهوَ عملية واقعية، بمعنى أنها واقعة وممكنة الوقوع في الصيرورات الاجتماعية التاريخية؛ وذلك لأن الدين «لا يظهر من دون متديّنين ووساطة دينية ترعاهم وتتوسط بينهم وبين الدين. وعملية التوسُط هذه هي التي تنتج الدين بصفته ظاهرة اجتماعية»[25].

نبيح لأنفسنا، في ضوء ما تقدّم، أن نستنبط تعريفًا للصيرورة التاريخية في منظور بشارة، مفاده أنها مركّب من المتغيرات الاجتماعية (والسياسية والاقتصادية) والمتغيرات الذهنية (الدينية والفكرية والثقافية بالمعنى العام) والأنثروبولوجية (الطقوسية) المتفاعلة. ويعني التفاعل أنه لا يكون هنالك جنس من المتغيرات بمنزلة المقدمات والشروط وجنس آخر منها بمنزلة النتائج أو المتتاليات. في الصيرورات التاريخية، تكون المتغيرات الاجتماعية والمتغيرات الذهنية مقدّمات أو نتائج بحسب الحالات المتعيّنة. ومنطق الصيرورة نفسه، أو بالأصح منطق الجدل في الصيرورة، يعني أن النتائج التي تصدر عن مقدمات مخصوصة يمكن أن تتحوّل إلى مقدمات، أو إلى جزء من مقدمات، لنتائج أخرى، وهكذا دواليك.

إن التنزيل في السياق التاريخي، كما أجراه بشارة على الدين والعلمانية، اعتمادًا على مفهومَي التديّن والتمايز، في هذا الكتاب إنما هو تمثّل وتعقّل لتاريخَي صيرورتيهما، أو لصيرورتَي تاريخيهما. بل يمكن أن نقول إنه تمثّل وتعقّل لصيرورتهما التاريخية، أو تاريخهما الصيروري؛ بمعنى الحديث عن تاريخ واحد وصيرورة واحدة في كل حالة من الحالات المتعيّنة للتديّن والتعلمن في سياق اجتماعي مخصوص؛ فصيرورة أنماط التديّن هي الوجه الآخر من صيرورة التمايز، والعكس صحيح كذلك، باعتبار أن «خصوصية

هذا التمايز متعلّقة بالمجال الديني، وبانحسار أهمية الدين الاجتماعية، سواء انحسر التديّن أم لا»[26]. وعند تقدّم صيرورة التمايز، أي صيرورة «انسحاب الدين من مجال بعد آخر [...] قد يبقى الإيمان الديني ويسدّ حاجات أخرى، ويتّخذ وظائف متغيرة في الأوضاع الجديدة»[27].

إن الصيرورة التاريخية أو التاريخ الصيروري ليس مجرّد إجراء، ولكنه رؤية قبل أن يكون إجراءً[28]، أو قل: هو إجراء ناتج من رؤية تجعله مختلفًا عن أشكال أخرى من الإجراء، وعن أنماط أخرى من البحث والكتابة يمكن أن توسم بـ «التاريخ» أو «التأريخ». وبشارة، وإن لم يفرد حيّزًا مستقلًا، في أي من مجلدات كتابه الثلاثة، للحديث عن ماهية هذا التاريخ الصيروري الذي يكتبه بشأن ظواهر التعلمن والتديّن، يستغل بعض السياقات المخصوصة للتنصيص على تباين عمله، مثلًا عن «التأريخ للأفكار» الذي «يقدّم تاريخ المفهوم في حالته المجرّدة من دون الاعتناء بالتاريخ الذي أنتجه»[29]. ومع هذا، لا ينفي بشارة أن كتابة الصيرورة التاريخية يمكن أن تكون من جنس «كتابة تاريخ تطوّر الفكر من خلال علاقة التيارات موضوع الدراسة بإشكالية محدّدة، مثل الدين والعلمانية، ولا سيّما في المفاصل الرئيسة لهذا التطوّر، من دون أن يكون ذلك تاريخًا للفكر أو للفلسفة بشكل عام»[30].

انجرّ بشارة إلى صوغ هذه الملحوظة الأخيرة في سياق تفسير انعدام توقّفه عند النقد الديني والمحافظ لفكر التنوير في التاريخ الأوروبي؛ ذلك أنه يرى أن هذا الضرب من النقد، خلافًا للنقد الحداثي للتنوير، لم يكن «أحد مصادر صوغ العلمانية وإعادة صوغها»[31]. تبيح لنا هذه الملحوظة منزّلةً في سياقها أن نجرّد فكرة مفادها أن التاريخ الصيروري للدين والعلمانية، أو بالأصح للتديّن والتعلمن، في الغرب، إنما هو، بالمعنى الواسع، تاريخ المتغيرات الاجتماعية والذهنية المتفاعلة المتطورة في نطاق مجتمع محدّد وفق جدلية المقدمات والنتائج. أما المتغيرات التي ليس لها فعل لاحق في تطور مسار الصيرورة فتُهمل. هذا ما يبرّر، مثلًا، انعدام الاهتمام بالنقد الديني للتنوير،

على الرغم من أنه من جنس العناصر الفكرية الدينية، وذلك باعتبار أن هذا النقد لم يكن له تأثير بعدي في المسارات الفكرية والسياسية والاجتماعية للتديّن وللتعلمن في أوروبا وأميركا. في مقابل ذلك، يهتم بشارة بمتغيرات سياسية واجتماعية وعلمية (من تاريخ العلوم)، ويخصّص أحيازًا واسعة لاستعراض الأحداث والتطورات المتعيّنة المرتبطة بها؛ لأنها جزء من المتغيرات المتأثرة بالصيرورة والمؤثرة فيها[32].

تقول القاعدة المعروفة إن محتويات المنجز الفكري ومخرجاته إنما هي حصيلة ونتاج للمنهج المتوخّى فيه، وترجمة هذه القاعدة، في سياق الحال، تعني أن ما كتبه بشارة من تاريخ صيروري للدين والعلمانية، في المجتمعات الغربية على مدار قرون خمسة تقريبًا، إنما هو حصيلة فهم مسارات التديّن والتعلمن في تواريخ هذه المجتمعات بمنهج يتقصّى العلاقات الجدلية المتشابكة لهذه المسارات بالمتغيرات الاجتماعية والذهنية المتفاعلة المتطوّرة وفق جدلية المقدمات والنتائج. من هنا كان انعكاس طبيعة المنهج على نوعية المنجز ذا تميّز خاص في عمل بشارة؛ فالمنجز، بمجلداته الثلاثة، وبمحتوياته ومخرجاته المتعيّنة، ليس فقط بناءً فكريًا ونظريًا ومعرفيًا لصيرورة العلمنة في المجتمعات الغربية الحديثة، ولكنه كذلك بناء فكري ونظري ومعرفي لمجريات الصيرورة، أو الصيرورات، التاريخية التي أنتجت العالم الحديث، من بدايات الحداثة إلى اللحظة الراهنة، وخصوصًا الصيرورات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية.

ندرك أن المسألة هنا محفوفة بمحاذير أيديولوجية في السياق العربي الراهن؛ بحكم اتصالها بقضايا خلافية حول العلاقة الضرورية المفترضة بين الحداثة والعلمانية أو التحديث والعلمنة. ولذلك نؤكد أننا لا نقصد هنا أن بشارة كتب تاريخًا للعلمانية باعتباره تاريخًا للحداثة في مقابل تاريخ الدين باعتباره تاريخًا لما قبل الحداثة؛ فبشارة ينقد هذا الضرب من التأريخات أو الأسطوغرافيات التاريخانية الوضعانية التي تجعل من العلمانية «سردية

كبرى»[33]. ما قصدناه لا يتعدى توصيفًا يبيحه حتى التعامل «البرّاني» مع محتويات منجز بشارة ومخرجاته، ومفاده أن فهم صيرورة العالم الحديث، وعلى وجه التدقيق، بوصفه فهمًا للصيرورات الاجتماعية والسياسية والثقافية (أي ما عدا الصيرورات الاقتصادية) التي قادت في نهاية الأمر إلى أنموذج الأمة – الدولة المواطنية/ المجتمع المدني في البلدان الغربية، يمكن استفادته موضوعيًا مما استدعاه بشارة من معطيات تاريخية وما أنجزه من تحليلات نظرية وقراءات ومناقشات فكرية من أجل فهم صيرورة العلمنة. أما عن العلاقة بين العلمنة والعلمانية وأنموذج الدولة المواطنية الحديثة، فهي، وإن كانت قائمة موضوعيًا في تحليلات بشارة ونتائجه، يستعصي تعيينها بدقة على التوصيف والتحديد الأحادي في مقولات مثل الحتمية والضرورية أو اللاحتمية واللاضرورية المستخدمة بكثافة في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر؛ ذلك أن الاستيعاب الصيروري للسياقات الاجتماعية والسياسية التاريخية المتعيّنة (سياقات مختلفة ذات مراحل مختلفة) لا يخضع لمثل هذه التعميمات، وإن كان يقبل التجريدات المؤسسة على الاستقراء من مثل تلك التي أثبتها بشارة في خاتمة المجلد الثاني من الجزء الثاني من الكتاب. وهي تجريدات، كما سنرى في قادم فصول هذا الكتاب، أشد تعقيدًا من تلك التي يستخدمها الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر في سجالاته حول علاقة الحداثة بالعلمانية.

ثالثًا: إشكالية رهانات التاريخية في عمل بشارة أو إشكالية منهج القراءة
القراءة الصيرورية للدين والعلمانية في أفق صيرورة عربية ممكنة

حينما نتحدّث عن الرهانات التي يمكن أن يؤسّس لها منجز فكري،

فليس ضروريًا أن نقف عند حدود مقصد صاحبه، أو عند المعلن من خطته البحثية الأصلية؛ فبدهي أن فعل القراءة يمكن أن يستكشف أو يتأوّل أو يبني من الرهانات ما يفيض عن خطة الباحث ومقاصده المعلنة. ثم إن رهانات أخرى قد تَعْلق بالمنجز الفكري بعد أن يخرج من حوزة صاحبه ويدخل في سياقات فكرية واجتماعية تملك عناصر ومتغيرات تتيح لمخرجات ذاك المنجز ونتائجه إمكانية الفعل والتأثير. وكما أسلفنا، فإن رهان بشارة المعلن في منجزه، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، كان بيان تاريخية الدين والعلمانية، أو تاريخية أنماط التديّن والتعلمن في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة والراهنة؛ وذلك لأن استقصاء هذه التاريخية، عبر ضبط صيرورتَي التديّن والتعلمن وتحليلهما، يمثّل الشرط الضروري لـ «دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية»، ومن ثمّة التمهيد للكتاب الذي كان في أصله جزءًا ثانيًا من منجزه السابق، **في المسألة العربية**. ولكن، هل بقي الرهان على التاريخية ضمن هذه الحدود بعد أن تحوّل جزء أساسي من المشروع من خطة بحثية إلى منجز غني بالتحليلات والاستدلالات التاريخية والمخرجات المفاهيمية والنظرية؟

نكتشف في مقدمة المجلد الأول من الجزء الثاني أن بشارة ينيط بمنجزه الفكري رهانًا آخر غير تلك الرهانات التي خطّط لها وأشار إليها في الجزء الأول، وذلك بقوله إن ما قام به من تأريخ نقدي للأفكار، من أجل مقاربة صيرورة العلمنة في أوروبا، «يعيد النظر في ما هو مألوف من مقاربتها حتى الآن، ويمكّن من فهم الجدلية بين الدين والسياسة في التاريخ الأوروبي بشكلٍ مختلف عمّا هو رائج، ويتيح فهم جذور التفكير العلماني بشكل أفضل انطلاقًا من السياق التاريخي»[34]. لا يعني هذا أن بشارة أسقط رهانه الأصلي المتمثّل في التمهيد لمقاربة الدين وأنماط التديّن وعلاقتها بالتحول الديمقراطي في البلدان العربية، أو حاد عنه أو ناقضه[35]، لكنه يعني على وجه التحديد أن الرهانات التي قد تُعلّق على مشروع فكري، بعد أن يصبح منجزًا، قد تتوسّع

وتفيض عما كان مخططًا له قبل الإنجاز. وقد يستشعر صاحب المشروع ذلك في أثناء إنجاز العمل أو بعد اكتماله. ولكن فعل القراءة النقدية، وحتى فعل التأويل إن شئنا، يظلّان العنصرين الأهم في استكشاف الرهانات التي يمكن أن يحققها المنجَز الفكري.

لم تَغفل بعض القراءات النقدية التي ظهرت في مقاربة متن كتاب **الدين والعلمانية** عن مسألة الرهان أو الرهانات في هذا المنجز الفكري. وقد رأينا أن نستدعي منها نماذج في هذا السياق التمهيدي المنهجي من هذا العمل؛ لا لمناقشة مضامين الرهانات، في حد ذاتها، التي استخلصتها من منجز بشارة المتعلقة بصيرورة التعلمن وتطوّر أنماط التديّن في الغرب الحديث، ولكن لمناقشة المسائل المنهجية المتصلة بتحديد الرهانات التي يمكن أن يحققها هذا المنجز الفكري، أو التي يمكن أن تكون ثاوية خلفه. وهي مسائل لا تقل إشكالية وخلافية، في تقديرنا، عن مسألة تحديد ماهية التاريخيّة فيه التي عرضنا لها في المحور السابق.

من هذه القراءات ما نزّل هذا الرهان في السياق الفكري العربي المعاصر والراهن، معيدًا صوغ منطوق نص بشارة بشكل مغرق في العمومية، مثل قول كمال عبد اللطيف: إن إحدى السمتين البارزتين اللتين تميّزان عمل بشارة ممّا كُتب في موضوع العلمنة سمة «تَبرز في طابعه الموسوعي، الذي يبرز في مراهنة صاحبه على توسيع دائرة المواجهة [في الفكر العربي]، إضافة إلى أنه لا يُغفل محاصرة الأحكام القبلية المتداولة في الموضوع ونقدها»[36]. غير أن صاحب هذه القراءة لا يعيّن لنا، ولو على سبيل الإلماع والإشارة[37]، حتى بعضًا من العناصر التي يوسّع بها بشارة من «دائرة المواجهة» حول العلمانية في الواقع والفكر العربيَّين؛ ذلك أن المرور من استيعاب صيرورة العلمانية والتعلمن في تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة إلى معالجة إشكاليات الدين والعلمانية في السياقات العربية إنما هو، في نظر صاحب هذه القراءة، من البداهة والمباشرة بحيث إن «تخصيص المجلد الثاني من الجزء الثاني لتقديم

نماذج من العلمنة يفضي [هكذا] إلى الحديث عن تمظهرات العلمنة في المجتمعات العربية المعاصرة، كما يفضي إلى مواجهة سؤال العلمنة في فكرنا وفي حياتنا السياسية»[38].

وفي قراءة ثانية، ذهب محمد جمال باروت إلى استقصاء رهانات منجز بشارة في وظيفة حصيلته النهائية، أي في وظيفة ما اقترحه من «أنموذج نظري بمعنى النمذجة أو الأمثلة في فهم علمنة السياسة والدولة. ويتضمّن هذا الأنموذج التعميمات الأساسية الناتجة عن عمليات الاستقراء والتحليل التي قام بها المشروع للعلاقة الطويلة المدى بين العلمانية والتاريخ»[39]. والمثير للاهتمام أن صاحب القراءة يخلص إلى ما مفاده أن رهان هذا الأنموذج النظري الذي قدّه بشارة هو غير ما هو مُعلن في منطوقه، أي هو غير «فهم علمنة السياسة والدولة»؛ فالباحث يعتبر أن «العنوان المفتاحي لأنموذج بشارة يمكن أن يكون تحت صيغة: أنموذج نظري في فهم معاد المقدّس وأنماط التديّن في عملية العلمنة، بدلًا من 'أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة'. إذ يكتسب هذا الأنموذج خصائص ما يمكن أن نعدّه بقوة أنثروبولوجيا المقدّس والدين وأنماط التديّن في عملية العلمنة، مع فهم الأنثروبولوجيا هنا في إطار تداخلها الوثيق مع العلوم المجاورة»[40].

انبنت هذه القراءة على استثمار جزء من المادة المعرفية والنقدية المبثوثة في مواضع عدة من المجلد الثاني من الجزء الثاني من الكتاب، ونعني بها المادة المتعلّقة بنقد العلمانية باعتبارها أيديولوجيا أو «نوعًا معتقديًا من أنواع الأيديولوجيات الشمولية»[41]. ويندرج هذا الضرب من النقد في عمل بشارة ضمن سياق التمييز والتفريق المفاهيمي والمنهجي بين العلمانية، من حيث هي صيرورةُ تمايزٍ تاريخية موضوعية، والأيديولوجيا العلمانية التي هي إفراز من إفرازات هذه الصيرورة يدخل في ما يسمى «الديانات الدنيوية البديلة». واستنادًا إلى مخرجات التحليل النقدي الذي مارسه بشارة على هذا الشطر

الأساسي من مركّب صيرورة العلمنة في الغرب الأوروبي (العلمانية باعتبارها أيديولوجيا شمولية وشكلًا من أشكال الديانات البديلة في الحداثة)، ينيط الباحث بأنموذج بشارة رهانات معرفية أنثروبولوجية عامة تتعلّق بتفسيرِ وفهم لـ «معاد المقدس وتغيّر أنماط التدين داخل عملية العلمنة بما هي صيرورة تاريخية رافقت المجتمعات البشرية منذ نشأتها، وإن لم تتضح إلا مع الأزمنة الحديثة، وصولًا إلى أزمنتنا التي يطلق عليها بقوة ما بعد الحديثة»[42].

إذا كانت قراءة باروت هذه قد اعتمدت على شطر مهم من منجز بشارة ومخرجاته لتحدّد رهانات أنموذجه النظري بما يخالف صريح منطوقه، فإن القراءة التي أنجزها فتحي المسكيني قامت على ما يمكن تسميته «منهج الاستكشاف»، بمعنى استكشاف رهانات خفية ثاوية في مشروع بشارة، وكامنة خلف رهاناته المعلنة. وعلى هذا النحو، بدا للمسكيني «أن الكتاب في جملته يراوح بين خيط إشكالي صريح، وهو 'نقد العلمانية' من أجل بلورة 'أنموذج نظري عن العلمنة' بعامة، وخيط إشكالي غير مباشر ضمني أو مسكوت عنه، وهو توفير جملة مركّزة مما يمكن أن نسمّيه 'تطمينات إبستيمية' أو معرفية حول منزلة التديّن ومشروعيته المعيارية في أفق المؤمن المعاصر، سواء أكان فردًا أم دولة»[43]. وقد بدا لصاحب هذه القراءة أن الرهان «الفلسفي» لكتاب بشارة مجسّم في أن الخيط الثاني الخفي فيه «يعمل بكل قوة»، باعتبار أن «السؤال الصامت هو كيف نوفّر تفسيرًا نظريًا أو معرفيًا لإمكانية التديّن المعاصر، يحفظ لها أصالتها الأخلاقية بواسطة بحث تاريخي 'علمي'، ينجح في بلورة أنموذج مرن وملائم عن العلمنة في المجتمع الحديث بعامة، والمجتمعات العربية بخاصة»[44].

لم تُرِ هذه القراءة من رهانات يمكن التعويل على تحقيقها من العمل التحليلي والنقدي والتأريخي والتنظيري (الأنموذج التفسيري) في منجز بشارة غير رهانات ذات طبيعة أيديولوجية تتعلّق بمواقف مباشرة من «خيار

العلمانية» في الواقع العربي الحالي[45]؛ فالرهانات كامنة، بحسب صاحب هذه القراءة، في «الخيط الخفي» من الكتاب، وهو خيط ذو طبيعة أيديولوجية مباشرة يوصل إلى التأسيس لـ «حدود العلمانية» وحدود الدعوة إليها في البلدان العربية. هكذا يجني الباحث ما يطلق عليه «بعض الثمار العالية لهذا الكتاب» التي تفيد هذا المعنى، ومن أهمّها القول إن «سيناريو الدولة الليبرالية التي تخلط بين 'النقد التنويري للدين' وعلمنة المجتمع بالقوة ليس طريقًا تاريخيًا ملكيًا، بل يمكننا، أو يجدر بنا، أن نقتبس 'دروبًا أخرى' تفضي بنا إلى الاقتناع 'بضرورة عدم تدخّل الدولة في فرض عقيدة دينية على الناس' [...] والدرس الفلسفي هنا هو أنه لا يزال من الممكن لنا أن ندخل الحداثة السياسية من باب آخر غير 'الأيديولوجيا العلمانية' التي تفترض 'محاربة الدين'، باسم 'تفوق أخلاقي' [...] تملكه الدولة على هوية المجتمع»[46].

وكما أسلفنا القول، فإن استدعاءنا هذه القراءات الثلاث هنا لم يكن لغاية مناقشتها مضامين الرهانات، في حد ذاتها، التي استخلصتها من منجز بشارة والمتعلّقة بصيرورة التعلمن وتطوّر أنماط التدين في الغرب الحديث؛ فغايتنا الأساسية هي مناقشة الإشكاليات المنهجية المتصلة بكيفية استقصاء الرهانات التي يمكن أن يحققها هذا المنجز الفكري أو التي يمكن أن تكون ثاوية خلفه. ونقدّر أن الخوض في هذه الإشكاليات أمر ضروري في هذا الفصل التقديمي من هذا العمل، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة إلى إشكاليات تحديد ماهية التاريخية في متن كتاب **الدين والعلمانية** التي عرضنا لها في المحور السابق؛ وذلك باعتبار أن رهانات التاريخية في منجز بشارة تشكّل المدار المركزي لهذا العمل.

ترتبط إشكاليات استقصاء الرهانات الثاوية خلف مخرجات عمل بشارة في استيعاب صيرورة العلمنة في المجتمعات الغربية الحديثة، أولًا، بمسألة السياق الذي تندرج في نطاقه هذه الرهانات المفترضة أو الممكنة. ومن الناحية النظرية الصرف، لا يمكن أن تكون رهانات منجز فكري نظري أو علمي

إنساني خارجة عن السياقات التي اشتغل عليها وقارب فهمها. من هنا تبرز مشروعية قراءة محمد جمال باروت التي عرضنا لها، كما تبرز مواطن القوة فيها؛ من حيث إنها أناطت بالأنموذج النظري (البراديغم)، الذي قدَّه بشارة، رهانات فهمٍ وتفسيرٍ لمآلات التقديس وأشكاله، والتديّن وأنماطه، في مجتمعات بلغَت فيها صيرورة العلمنة مداها الأقصى إلى حدود أزمنتنا الراهنة. وتحقيق هذا الجنس من الرهانات أمر ممكن وفرضية قائمة الذات وبقوة، متى تمّت البرهنة عليها بإدراج مخرجات هذا الأنموذج في سياق تطوّر صيرورة العلوم الإنسانية المعاصرة وصيرورة تقدّم نماذجها التفسيرية في فهم وتحليلٍ لما يُعرف في المجتمعات العلمانية المعاصرة بإشكاليات «عودة الديني»، وبروزِ «الأيديولوجيات الكليانية»، البديلة من الدين أو الدينية، وانتشار ظواهر الممارسات الطقوسية وشبه الطقوسية الجماعية ...إلخ.

بيْد أن جعل هذه الرهانات بديلًا من الرهانات المعلنة لهذا الأنموذج، وهي فهم علمنة الدولة والسياسة، يمثّل إشكالًا حقيقيًا، في تقديرنا؛ لأنه، إذ يربط منجز بشارة بسياق معرفي أنثروبولوجي كوني عام، يُضعف صلته بالسياق العربي المخصوص الذي تولَّد في نطاقه هذا العمل، وهو عمل تعود جذوره، كما أسلفنا، إلى الرحم النظري نفسه الذي تولّد منه مشروع **في المسألة العربية**، المشروع الفكري الأصلي لعزمي بشارة في تقديرنا. صحيح أن مخرجات منجز بشارة في كتاب **الدين والعلمانية** تفيد أن العلمنة «هي صيرورة تاريخية رافقت المجتمعات البشرية منذ نشأتها وإن لم تتضح إلا مع الأزمنة الحديثة»، لكن الصحيح كذلك أن هذه المخرجات تفيد أيضًا أن الأمر لا يتعلق بصيرورة ذات نسق واحد من التشكّل والتطوّر، حتى في المجتمعات الغربية ذاتها التي تعيش أزمنتها الحديثة، أو بالأصح أزمنة الحداثة، بالكامل، ولم تعد فيها مشروعية العلمنة محل تساؤل. فما بالك بمجتمعات، مثل مجتمعاتنا العربية التي ما زالت فيها مظاهر العلمنة (الدولة الحديثة والمواطنة والحريات المدنية ...إلخ)، لا العلمانية الأيديولوجية فقط، مدار جدالات

خلافية واعتراضات ومقاومات كبيرة؟

على هذا الأساس، إذا صحّ أن رهانات أنموذج بشارة النظري موصولة بفهم وتفسير لـ «مُعاد المقدس وتغيّر أنماط التديّن داخل عملية العلمنة»، فإن الأصحّ، في تقديرنا، أن نتحدّث عن فهم وتفسير لـ «معادات»، إن صحت الكلمة، للمقدس وتغيّرات في أنماط التديّن، داخل سياقات مخصوصة وتطورات متعيّنة في صيرورة العلمنة المتحركة، ومنها السياقات والتطورات التي تتعلق بمخاضات علمنة السياسة والدولة. وبهذه الكيفية نرى أن وصل رهانات أنموذج بشارة بفهم مُعاد المقدّس وتحولات أنماط التديّن في عملية العلمنة، لا يلغي رهان فهم علمنة السياسة والدولة من حيث هي السياق التاريخي أو الصيرورة التاريخية التي تجري فيها هذه التحولات. وهنا نجد أنفسنا وجهًا لوجه مع السياق المنطلق في هذا المشروع، سياق «المسألة العربية»، كما بيّنّا في محور سابق؛ إذ إن القول إن حل هذه المسألة مقرون بالتحوّل الديمقراطي في البلدان العربية (أي تحوّلها إلى مجتمعات مدنية ودول - أمم مواطنية)، يفترض البحث في علاقة هذا التحوّل بالدين وأنماط التديّن (الإسلام والديمقراطية). ويقتضي هذا البحث، بدوره، دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية الحالية، وهي عملية غير ممكنة، في مخطط بشارة، من دون دراسة السياقات التاريخية التي هي أولًا وقبل أي شيء عملية التحديث، ولا سيما منها سياقات عملية العلمنة. وعلى هذا النحو، وجد بشارة نفسه «مورَّطًا» في إنجاز مشروع كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**.

وهكذا نخلص إلى أن ربط رهانات مخرجات مشروع بشارة بالسياق المعرفي الأنثروبولوجي للدين والتديّن عمومًا في المجتمعات المتعلمنة، لا يلغي صلتها بالسياق العربي المخصوص الذي كان أساس فكرة المشروع، والمحفّز على إنجازه، ويبقى المدار الرئيس لأي رهانات ممكنة أو مفترضة تُعلّق به. وهذا ما كرّسته القراءة الثالثة (قراءة فتحي المسكيني) التي استعرضنا

بعض معالمها سابقًا، حينما ربطت رهانات منجز **الدين والعلمانية** بالسياق العربي المعاصر. ولكن هذه القراءة، بحصرها تلك الرهانات في معنى التأسيس لـ «حدود» للعلمانية وحدود للدعوة إليها في البلدان العربية، تثير، في تصوّرنا، ضربًا آخر من الإشكاليات المنهجية المتعلقة باستقصاء الرهانات الممكنة في هذا المنجز الفكري. تتعلق الإشكالية هنا بسؤالٍ مداره: في أي مستوى من مستويات السياق العربي المعاصر والراهن يمكن أن نستقصي وندرج هذه الرهانات، أو لنَقُل، على وجه التدقيق، الرهانات الأولية والمباشرة التي يمكن أو يُفترض أن يحقّقها هذا المنجز الفكري؟ ومبعث هذا الإشكال أن المسكيني يقفز مباشرة مما يسمّيه «الخيط الصريح»، حيث يكون الهدف بلورة «أنموذج نظري عن العلمنة»، إلى ما يسمّيه «الخيط الإشكالي الضمني أو المسكوت عنه»، وهو توفير «تطمينات إبستيمية أو معرفية حول منزلة التديّن ومشروعيته المعيارية في أفق المؤمن المعاصر، سواء أكان فردًا أم دولة». على هذا النحو كان المرور من المنجز إلى أهدافه ورهاناته، في هذه القراءة، هو مرور من «الصريح» المعرفي إلى «الضمني» الأيديولوجي المباشر الذي مفاده الدعوة إلى علمانية محدودة أو ذات حدود؛ إذ ما من رهان للتفسير النظري أو المعرفي إلا التأسيس «لإمكانية التديّن المعاصر»، وما من غاية مرجوّة من وراء البحث التاريخي العلمي غير «بلورة أنموذج مرن وملائم عن العلمنة في المجتمع الحديث بعامة، والمجتمعات العربية بخاصة»[47].

لا يكمن الإشكال الذي تثيره هذه القراءة في أنها تجعل لمنجز بشارة رهانات من جنس الرهانات الأيديولوجية المباشرة في السياق العربي المعاصر والراهن؛ فالأمر محسوم إبستيمولوجيًا في كون المعارف النظرية والعلمية في الإنسانيات لا تخلو من الرهانات الأيديولوجية، مهما كانت درجة الموضوعية والحيادية التي تتحلّى بها، بحكم أن مخرجات هذه المعارف قابلة بطبيعتها لأن تُستثمر في التأسيس لخيارات عملية سياسية واجتماعية؛ هذا فضلًا عن أن خلفية مشروع بشارة (أو منطلقه المتمثّل في منظور «المسألة العربية» وسبل

حلها كما أسلفنا) يمكن اعتبارها أيديولوجية؛ بمعنى مخصوص للأيديولوجيا من حيث هي بنية نظرية قابلة لأن تكون مرجعية في اتخاذ مواقف وبرامج سياسية عملية مخصوصة؛ لكن الإشكال الذي تثيره هذه القراءة يكمن في مفارقة تتمثل حصيلتها النهائية في جعل رهانات منجز بشارة مختزلة في موقف أيديولوجي مفاده أن للعلمانية «حدودًا» في مشروع أو في مسار التغيير العربي المتشوَّف إليه؛ بمعنى أننا تجاه حصيلة لا تتعدّى جعل خيارٍ أيديولوجي رائج ومعروف في الخطابات العربية السائدة تحت اسم «العلمانية الجزئية»[48]، في اقتباس غير دقيق من عبد الوهاب المسيري[49]، رهانًا لذاك العمل التأريخي والتوثيقي والتحليلي والتنظيري الذي أنجزه بشارة وهو يتابع صيرورة التعلمن وتحوّلات أنماط التديّن على مدار خمسة قرون تقريبًا من التاريخ الغربي الحديث. هل كان هذا الرهان الأيديولوجي المتداول يحتاج إلى «غطاء» في حجم هذا العمل الجبار (بالنظر إلى ما يمكن أن يقوم به باحث فرد) الذي تُرجم ماديًا في حجم المجلدات الثلاثة والقائمات البيبليوغرافية (المصادر والمراجع) التي ذيّلتها؟ ألم يكن كافيًا مثلًا عمل لا يتجاوز مادة الفصل الخامس في المجلد الثاني من الجزء الثاني (بين أوروبا وأميركا: واقع العلمنة ومساهمة في نقد أنموذج العلمنة)[50] ليكون «غطاءً معرفيًا ظاهرًا» لهذا «الموقف الأيديولوجي الضمني»[51]؟

تطرح هذه المفارقة التي تتجلى في حصيلة هذه القراءة إشكالية منهجية بالغة الخطورة في تقديرنا. إنها الإشكالية المتعلّقة بكيفية المرور من مخرجات التحليل التاريخي والمعالجات النظرية والفكرية إلى الرهانات الأيديولوجية العملية بالنسبة إلى منجز فكري بحجم كتاب **الدين والعلمانية**، وبقيمة المجهود المبذول في مجلداته الثلاثة. هل يجوز التعامل مع منجز من هذا القبيل باعتباره ركامًا أو جماعًا من المواد التي يمكن أن نشتق منها، بصورة مباشرة، رهانات وخيارات أيديولوجية ننيطها بمقصد الكاتب، كأن نشتق من «أنموذج نظري عن العلمنة» رهان توفير «تطمينات إبستيمية أو معرفية حول

منزلة التديّن ومشروعيته المعيارية في أفق المؤمن المعاصر، سواء أكان فردًا أم دولة»، لا لشيء إلا لأن هذا الأنموذج مبنيّ، من جملة العناصر التي انبنى عليها، على التباين النقدي مع منازع «نقد الدين» والأيديولوجيا العلمانية[52]. في مثل هذا الاشتقاق المباشر يكمن، بحسب تقديرنا، استخفاف بقيمة الجهد التحليلي والنظري، وضرب لنسقيته (تأويل نقد «نقد الدين» ونقد العلمانية بوصفها أيديولوجيا بمعزل عن العناصر الأخرى) وتبخيس للرهان المعرفي المصرّح به الذي هو بناء أنموذج نظري في فهم صيرورة العلمنة، إلى درجة اعتباره مجرد «غطاء ظاهر» فحسب[53].

إن المفارقة الكبرى في هذا القفز على قيمة المنجز الفكري في ذاته (القفز على ما أراد التأسيس له من إضافات نظرية ومعرفية بشأن العلمانية وتاريخها في الغرب الحديث) والمرور المباشر إلى رهاناته الأيديولوجية تكمن في أن تحديد هذه الرهانات تم بالاستناد إلى مرجعية الأفق السائد في فهم العلمانية وتمثّل ظواهرها في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر، أي في أفق سالب الدين. وإذ يحصر المسكيني الرهانات الأيديولوجية لمنجز بشارة في الدعوة إلى علمانية محدودة أو ذات حدود، فإنه يستند بالضرورة إلى الفهم السائد للعلمانية من حيث هي تتحدّد بالمتغيّرات السالبة التي تتعلق بالدين (فصل الدين عن الدولة، وحشره في المجال الخاص، وإبعاد رجالاته عن التدخّل في الحياة العامة ...إلخ)، في حين أن كل الجهد البحثي والتأريخي والتحليلي والتنظيري الذي استدعى من بشارة وضع الجزأين الأوّلين من **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (المجلدات الثلاثة) كان هدفه بيان أن الوجه الرئيس من صيرورة العلمنة في الحداثة ليس كامنًا في المتغيّر السالب للدين بالأساس، ولكن في المتغيّر الموجب للدولة الحديثة والعلم الحديث (كما سنرى ذلك تفصيلًا في قادم فصول هذا الكتاب).

وحتى إذا ما سلّمنا، جدلًا، بمفترضات فهم العلمانية بسالب الدين، فإن تحديد المسكيني لرهانات منجز بشارة على هذا النحو يقوم، ضمنيًا، على

نسف إحدى أهم الإضافات النظرية التي يتمتع بها منجز بشارة حول الدين، في تصوّرنا، وهي تحويل الدين إلى ظاهرة اجتماعية تاريخية عبر مفهوم نمط التديّن المستبطن لمفهوم الصيرورة. يظهر ذلك في استخدام المسكيني صيغًا تعبيرية، من قبيل «إمكانية التديّن المعاصر»، أو «منزلة التديّن ومشروعيته المعيارية في أفق المؤمن المعاصر»، في توصيف الرهان الأيديولوجي المستخلص، أي رهان «العلمانية المحدودة»؛ إذ يقع هنا استخدام مفهوم «التديّن» بمعنى غير «بشاري»، أو ما قبل «بشاري» في الفكر العربي المعاصر[54]؛ فالتديّن لا يستقيم باعتباره مفهومًا إلا من حيث هو، كما مر بنا، أنماط متعيّنة تنهض بوظائف مخصوصة في سياقات تاريخية معلومة، وفي تفاعل مع متغيّرات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ومعرفية محدّدة. وإذ يمرّ صاحب القراءة على مفهوم «نمط التديّن» عند بشارة مرور الكرام[55]، من دون استكناه كل أبعاده النظرية والمنهجية في إعادة فهم الظواهر الدينية على نحو مغاير للسائد، فإنه لم يجد غضاضة في استخدام لفظ «التديّن» بمعانٍ مرسلة غير محددة الدلالة. وهذا الاستخدام «مناسب» في توصيف موقف أيديولوجي يراهن على انسياب الدلالة والتباسها في عبارة «دين» أو «تديّن»[56]، لكنه غير مناسب، بكل تأكيد، في توصيف رهان مشتق من عمل تأريخي نظري فكري قائم، في شطر رئيس منه، على بناء وتفعيل لخيار نظري ومنهجي مفاده أن لا وجود للدين والتديّن إلا في شكل أنماط تاريخية متحولة في سياقات صيرورات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية معطاة.

إننا نقدّر أن المنطلق المنهجي الأوّلي في قراءة المسكيني هو الذي يقف وراء المرور المباشر من النظري إلى الأيديولوجي في هذه القراءة، ووراء حصيلة النتائج المتوصَّل إليها من هذا المرور. ويتمثل هذا المنطلق في إدراج منجز بشارة في المستوى الأيديولوجي المباشر من السياق العربي، بمعنى وضع مخرجاته، باعتباره كتابًا حول الدين والعلمانية، بإزاء المواقف الأيديولوجية القائمة والممكنة في السياق العربي من العلمانية، بشكل تصنّف معه هذه

المخرجات إما في خانة المواقف المعادية للعلمانية، وإما في خانة المواقف المنادية بالعلمانية. وفي الخانة الثانية تتوزّع المواقف بين صنفين: صنف المواقف المنادية بعلمانية توصف في المعجم الأيديولوجي العربي المتداول بـ «الجذرية» أو «الشاملة» أو «المتطرّفة» أو «اليعقوبية» (الفرنسية) أو «الإقصائية» (إقصاء الدين بالكامل)، وصنف المواقف المنادية بعلمانية توصف بـ «الإجرائية» أو «الجزئية» أو «المعتدلة» أو «الأنغلوسكسونية» أو «المتسامحة» (مع الدين)[57]، وهو الصنف الذي يدرج فيه صاحب هذه القراءة مخرجات منجز بشارة، أو بالأصح رهانات هذا المنجز، تحت توصيف «العلمانية المحدودة» أو «حدود العلمانية» بحرفية نص القراءة.

إن المسألة المنهجية المتعلّقة بسبل استقصاء الرهانات في منجز فكري من قبيل كتاب **الدين والعلمانية** هي، في تقديرنا، أكثر تركيبًا وتعقيدًا من منحى المرور المباشر إلى الأيديولوجي من دون التوقّف الجيّد عند ما فيه من إضافات نظرية ومعرفية تاريخية، وهو المنحى الذي يفضي إلى ربط المنجز الفكري بخانة من خانات المواقف الأيديولوجية المعروفة كما رأينا سابقًا. ويتجلى وجه التركيب والتعقيد في أن لمنجز بشارة سياقه الأوّلي الموضوعي الذي يقوم بذاته، ولا يجوز القفز عليه، ونعني به سياق العمل النظري الذي يعتمد مسالك البحث، وأدوات التحليل والتفكيك والتركيب والاستدلال والاستنتاج. وحتى إذا كان المنجز الفكري الذي تتوافر فيه خصائص العمل النظري المذكورة يحمل على «ظهره»، وبشكل مباشر، موقفًا أيديولوجيًا صريحًا ومعروفًا (وهذه ليست حال منجز بشارة بكل تأكيد)، فلا يجوز الاستخفاف بمتنه النظري، وإطاحة الفرق بينه وبين الموقف الأيديولوجي ذاته مصوغًا بلغة السجال السياسي في سياق حركي «مناضل».

وهنا نتفق تمامًا مع منحى قراءة كمال عبد اللطيف في تنزيل رهان منجز بشارة في مستوى الفكر النظري من السياق العربي المعاصر والراهن، على الرغم من تقديرنا أن الصيغ المغرقة في العمومية التي وصّفت بها هذا الرهان

(من قبيل «توسيع دائرة المواجهة حول العلمانية في الفكر العربي»، و«محاصرة الأحكام القبْلية المتداولة في الموضوع ونقدها» ...إلخ)[58] لا تفيد دلالات كبيرة، وأن الرهانات الفكرية في منجز بشارة، أو لنقُل الأبعاد العميقة في هذه الرهانات، خلافًا لما استقيناه من كلام لصاحب هذه القراءة مرّ بنا سابقًا، لا «يُقبَض» عليها بطريقة مباشرة ومن «مطالعة» مخرجاته، إن صحّت الكلمة، أو استعراضها استعراضًا مجرّدًا.

ومفاد ما نريد أن نخلص إليه، في شأن البُعد المركّب في المنهج الذي نقدّر وجوب التوسُّل به في استقصاء رهانات التاريخية في منجز بشارة، هو أنه حتى إن كان المقصد هو استقصاء رهاناته الأيديولوجية العملية في سياق صراع البدائل الأيديولوجية وفاعليتها داخل ساحة الفعل السياسي العربي، ونحن نريد بالفعل أن نبلغ هذا المستوى من الرهانات في هذا العمل، فلا بدّ من المرور عبر تحديد رهاناته المعرفية التاريخية (الوعي التاريخي بصيرورة العالم الحديث الذي أسَّس له) والنظرية المفاهيمية (الأنموذج النظري الذي خلص إليه) داخل سياق الفكر العربي المعاصر والراهن. واستقراء رهانات منجز من صنف كتاب **الدين والعلمانية** في الحالتين، في حالة الرهانات المعرفية والنظرية، وفي حالة الرهانات الأيديولوجية، عمل معقّد يفيض عن عمل المطالعة والتأويل؛ فهو يستدعي الاشتغال على جملة من الأسئلة التي تستبطن فرضيات منهجية يجري التحقّق منها بإنجاز ما تقتضيه من عمل على معطيات متعيّنة ومحدّدة من المنجز الفكري والمتحقّق الأيديولوجي والواقع السياسي والاجتماعي في السياق العربي.

هل تمثّل مخرجات منجز بشارة حول استيعاب صيرورة العلمنة في مجتمعات الغرب الحديث متغيرًا في الفكر العربي المعاصر والراهن، ليس فقط على مستوى فهم معنى توصيف هذه المجتمعات بكونها «علمانية»، ولكن كذلك على مستوى فهم صيرورة العالم الحديث (عالم الدول الحديثة والأمم المواطنية/ المجتمعات المدنية) واستيعاب مجرياتها الواقعية، وذلك باعتبار أن

فهم العلمنة والعلمانية في المجتمعات الغربية، كما يتجسّد في منجز بشارة، يطابق مطابقة كبيرة عملية فهم الصيرورات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أدّت إلى بروز العالم الحديث؟ ومن ثمّة، هل يمثّل البناء النظري أو الأنموذج المعرفي (البراديغم) الذي أسّسه بشارة على قاعدة ذاك الاستيعاب الصيروري متغيّرًا في الفكر العربي المعاصر والراهن على مستوى جهازه المفاهيمي (وخصوصًا مفاهيم الدين والتديّن والعلمانية والعلمنة) وما يملكه من إمكانات نظرية منهجية وإجرائية؟ تستدعي مقاربة هذين السؤالين وما يتضمّنانه من فرضيات منهجية (افتراض متغيرات أو إضافات جاء بها منجز بشارة) عملًا تحليليًا مقارنًا يقتضي استحضار التمثّلات الكبرى للفكرة العلمانية وتطوّرها في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن.

ومن جهة أخرى، هل اقتصرت فاعلية البناءات النظرية في الفكر العربي المعاصر والراهن حول العلمانية في المجتمعات الغربية وصيرورة العالم الحديث على التأسيس للمواقف الأيديولوجية المباشرة من العلمانية على نحو ما يفترض منهج القراءة الثالثة التي عرضنا لها سابقًا؟

نطرح هذا السؤال حول البُعد المعقّد في فاعلية البناءات النظرية ورهاناتها العملية بناءً على تجارب لنا سابقة في رصد الكيفيات التي تكون معها المفاهيم النظرية خلفية لخيارات عملية، سياسية واجتماعية، مخصوصة عبر افتراض وساطة الأيديولوجيا من حيث هي «معطى فكري مجسَّم في جملة من التمثّلات والمتخيَّلات الاجتماعية تسكن أذهان النخب السياسية الفاعلة»[59].
ويعني هذا أن الرهانات الأيديولوجية والعملية المحتملة أو الممكنة في منجز بشارة لا يمكن استقصاؤها وفهمها بمعزل عن رصد المتعيّن من تأثير الأفكار النظرية والتمثّلات التاريخية حول العلمانية وتاريخها الغربي في الوعي الأيديولوجي المباشر لدى النخب السياسية العربية الفاعلة وما تنتجه من متخيّلات عملية. وهذا الرصد لا يمكن أن يكون عملية أحادية تجري في عالم

الأفكار المجرّدة، ولكنه عملية جدلية ترصد حراك التأثير والتأثر بين واقع الفكر بمختلف تجلّياته، وواقع السياسة والاجتماع في نواحيه المتعدّدة والمتشابكة. وبهذه الكيفية، نجد أنفسنا بإزاء عمل يتجلّى وجه التعقّد فيه في ضرورة رصد جدليات المتغيرات الفكرية والمتغيرات السياسية والاجتماعية.

ولعل ما يزيد في تعقّد استقصاء الرهانات الأيديولوجية في منجز بشارة هو أن تغييرات سياسية واجتماعية خطرة جدًا جدَّت في ما بين وضع خطة المشروع وإنجازه وظهوره باعتباره متنًا من المتون البارزة في الفكر العربي المعاصر والراهن. وقد تمثّلت هذه التغيّرات الطارئة في حراك الانتفاضات والثورات التي شهدها شطر من الوطن العربي بدايةً من عام 2011. وقد أفضت هذه الحراكات في بعض البلدان العربية إلى إجبار رؤوس أنظمتها الاستبدادية على التنحّي، وإلى فتح أوسع مجال لإمكانات التغيير الإيجابي في هذه الأقطار، وخصوصًا إمكان التحول الديمقراطي فيها الذي شكّل العنوان الأبرز لهذا التغيير المنشود، على الأقل في شعارات الجماهير المنتفضة، وفي ظاهر خطاب الفاعلين السياسيين الرئيسين في هذه الأقطار.

إن المتغيرات التي تسم السياق الموضوعي لظهور **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، باعتباره منجزًا بارزًا من منجزات الفكر العربي الراهن، هي بالأساس، في تقديرنا، المتغيرات الحادثة مع تجارب مسارات الانتقال الديمقراطي التي عرفتها تونس ومصر وليبيا واليمن. وإذ نقدّر أن هذه المتغيرات عنصر جوهري في قراءة منجز بشارة واستجلاء رهاناته الممكنة، فإن تقديرنا مؤسس على اعتبار أن ما أفرزته من حقائق على أرض الواقع (واقع المسارات التي عرفتها بلدان الثورات العربية ومآلاتها المختلفة) يشكّل «عناصر مختبرية» خصبة ومهمة في تجريب القدرات التفسيرية والتحليلية للأنموذج النظري الذي انتهى بشارة إلى استخلاصه. بيْد أن اختبار رهانات منجز بشارة في علاقته بمتغيرات ما بعد الثورات العربية الراهنة لا ينحصر، بحسب رأينا، في هذا المستوى المعرفي (التفسيري والتحليلي)، بل يمتد كذلك

إلى المستوى الأيديولوجي.

إننا نفترض وجود راهنية ممكنة لمنجز بشارة في المستوى الأيديولوجي انطلاقًا من خلاصة ما استدللنا عليه سابقًا من «أن طبيعة البنى الأيديولوجية العربية المعاصرة كانت حاسمة، إن لم نقل كانت الحاسمة، في مجريات المسارات الانتقالية التي هدفت إلى التحوّل الديمقراطي في بلدان الثورات العربية، وكانت حاسمة كذلك في المآلات المفارقة التي عرفتها هذه المسارات عمومًا»[60]. وجاءت هذه النتيجة بعد مسار استقرائي تحليلي استنتاجي، عملنا من خلاله على استكشاف ما تستبطنه هذه البنى الأيديولوجية العربية المعاصرة من تمثّلات ومتخيَّلات اجتماعية، وعلى استكشاف الأصول الفكرية والنظرية لهذه التمثّلات والمتخيَّلات، ثم على بيان العلاقة المتعيّنة والمباشرة بين هذه التمثّلات والمتخيَّلات الاجتماعية الأيديولوجية وما تخلل المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية من خيارات سياسية وممارسات اجتماعية عينية ووقائع وظواهر ملموسة.

واستنادًا إلى هذه الخلاصة، قدّرنا أن الفكر الأيديولوجي العربي في حاجة إلى الاندراج في أفق نظري بديل قادر على أن يؤسس لتمثّلات ومتخيَّلات اجتماعية جديدة، ومن ثمّة لبدائل سياسية وخيارات عملية تطابق هدف التحول الديمقراطي المنشود في البلدان العربية، ورأينا «أن معالم أساسية من هذا الأفق البديل كامنة ضمن نسق المشروع الذي قدَّم معالمه قبل سنوات قليلة المفكر العربي عزمي بشارة»[61]. من هنا فإن اشتغالنا في هذا الكتاب على رهانات التاريخية في منجز بشارة الجديد حول الدين والعلمانية إنما هو، عمليًا، متابعة للاشتغال على هذه الخلاصة التي نستعيدها هنا، في هذا السياق الجديد، في شكل فرضية عمل نعالجها مستحضرين الطابع المركَّب والمعقَّد في المسالك المنهجية التي تستدعيها هذه المعالجة التي تتطلّب:

1- النظر إلى الرهانات في منجز بشارة باعتبارها، على وجه التدقيق،

رهانات ممكنة أو محتملة على ما كتبه واستخلصه من صيرورة تاريخية أو تاريخ صيروري للدين والعلمانية، في المجتمعات الغربية على مدار قرون خمسة تقريبًا، بمنهج يتقصى العلاقات المتشابكة بين المتغيرات الاجتماعية والذهنية المتفاعلة والمتطورة وفق جدلية المقدمات والنتائج.

-2 النظر إلى هذه الرهانات الممكنة أو المحتملة في السياق العربي بالأساس؛ فكون مدار هذا المنجز هو الدين والعلمانية في السياق التاريخي الغربي الحديث والمعاصر، لا يلغي انتماءه الأوّلي والأصلي إلى الفكر العربي، من حيث كونه منتجًا لمفكر عربي، ومكتوبًا باللغة العربية، وتراكمًا من تراكمات الثقافة العربية المعاصرة، ولا ينفي هذا الأمر أن تكون للمنجز أبعاد وإضافات ورهانات معرفية أنثروبولوجية كونية.

-3 استحضار العلاقة البنيوية الأصلية بين هذا المنجز وسياق مشروع في **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، باعتبار أن الرهان المعلن في مخطط بشارة الأصلي يتمثّل في أن يوفّر بحث **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الشرط الضروري لـ «دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية»، ومن ثمّة التمهيد لكتاب حول العلاقة بين الدين والتدين والتحول الديمقراطي، كان في أصله جزءًا ثانيًا من مشروع في **المسألة العربية**.

-4 تقدير تميُّز هذا المنجز مقارنة بالكتابات العربية السائدة حول الدين العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن؛ فهو منجز يجعل من المعرفة النظرية بالدين والعلمانية، ومن المعرفة التاريخية بظواهرها وصيرورة تطورها في الغرب الحديث مدار اهتمام قائم الذات، ويصرف جهدًا استثنائيًا وموسوعيًا من أجل هذه المعرفة النظرية والتاريخية، بينما تكتفي الكتابات العربية، عادة، بالشائع وبالنزر القليل من هذه المعرفة، على سبيل التوظيف في خدمة الموقف الأيديولوجي المسبق.

-5 معرفة أن استحضار هذا الرهان الأصلي المخطط له والمعلن عنه لا

يعني التقوقع في حدوده، لأن فعل القراءة النقدية يمكن أن يتقصى من الرهانات الموضوعية في العمل الفكري، وقد أصبح منجزًا، ما يتخطى رهاناته المعلنة حينها كان مشروعًا قيد الإنجاز. ولعل ما يعزّز إمكانية توليد رهانات أبعد من تلك التي خطّط لها بشارة وأعلنها هو أن المنجز بمجلداته الثلاثة، وبمحتوياته ومخرجاته المتعيّنة، لا تُمكن قراءته من جهة عنوانه المعلن فحسب، أي من جهة أنه بناء فكري ونظري ومعرفي لصيرورة العلمنة في المجتمعات الغربية الحديثة، ولكن أيضًا من جهة عنوان ينطبق عليه موضوعيًا، أي من جهة أنه بناء فكري ونظري ومعرفي لمجريات الصيرورة، أو الصيرورات، التاريخية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أنتجت العالم الحديث من بدايات الحداثة إلى اللحظة الراهنة. وهذا يعني أن الرهانات في هذا المنجز لا يمكن أن تقتصر على تلك التي يمكن ترقّبها من «موسوعة معرفية دقيقة وشاملة عن العلمانية»، ولكنها يمكن أن تتوسّع لتشمل رهانات يمكن أن يحقّقها عمل تأريخي تحليلي تنظيري ينطوي على معرفة دقيقة بشأن الثوابت والمتغيرات في تجارب صيرورات المجتمعات الحديثة إلى الدول - الأمم المواطنية، في سياق عربي ما زال فيه تحقيق هذا الجنس من الصيرورات مطلبًا رئيسًا إذا لم نقل المطلب الرئيس (وهذا، في تقديرنا، مستوى جوهري في ارتباط مشروع **الدين والعلمانية** بمشروع **المسألة العربية** في فكر بشارة).

-6 تنزيل هذا المنجز في مستوى ما يسود الكتابات العربية المعاصرة والراهنة من مسلّمات نظرية ومفاهيمية وتمثّلات تاريخية متعلّقة بالعلمانية وتاريخها في الغرب الحديث، سواء منها تلك التي تسود الكتابات التي تنتصر للعلمانية، أي التي مرجعيتها علمانية (لادينية)، أو تسود الكتابات التي تناوئ العلمانية من منطلق مرجعية دينية (إسلامية). فإذا كان بدهيًا اعتبار أن منجز بشارة هذا (مثل فكر بشارة عامة) علماني، بمعنى أنه يتحرّك خارج المرجعية الدينية، وعلماني أيضًا بمعنى أنه ينتصر للعلمانية في نهاية المطاف (التي تعني

عنده الخيار الدولتي الحديث كما سنرى تفصيلًا في قادم الفصول)، فإن أهميته، بحسب تقديرنا، لا تكمن في علمانيته بهذا المعنى، بقدر ما تكمن في كونه كتابًا نظريًا حول العلمانية. ومن ثمّة، فإن السياق الموضوعي لمنجز بشارة، في نظرنا، هو، على وجه التحديد، الفكر النظري العربي الذي يتناول موضوع العلمانية في حد ذاته، سواء أكان ذلك من مرجعية علمانية أم من مرجعية دينية، وسواء أكان ذلك بقصد الانتصار للعلمانية أم بقصد دحضها.

7- تنزيل هذا المنجز في سياق تطور التمثّلات والمتخيَّلات العربية المعاصرة والراهنة المتعلقة أيضًا بصيرورة العالم الحديث؛ وذلك باعتبار أن فهم العلمنة والعلمانية في المجتمعات الغربية، كما يتجسّد في منجز بشارة، يطابق مطابقة كبيرة عملية فهم الصيرورات السياسية والاجتماعية والثقافية للعالم الحديث؛ ذلك أن مقاربة مخرجات هذا المنجز من جهة أنه يكرّس وعيًا تاريخيًا مخصوصًا بالصيرورة التي قادت إلى الحداثة هي مدخل مهم من المداخل الموصلة إلى التحديد المتعيّن والمدقّق للإضافات والتجديدات النظرية لهذا المنجز، ومن ثمّة الوقوف عند رهاناته في هذا المستوى الفكري النظري والمعرفي التاريخي.

8- إدراك أن المرور من هذا المستوى المعرفي والنظري إلى مستوى الرهانات الأيديولوجية والعملية إنما هو مرور إلى البحث المعقّد في جدليات المتغيرات الفكرية والمتغيرات الاجتماعية والسياسية في السياق العربي المعاصر والراهن، وهذا ما يستدعي الربط بين الإضافات النظرية والمعرفية التاريخية وسياق المشروع الأصلي (مشروع **في المسألة العربية**) والسياق الذي ظهر فيه المشروع بوصفه منجزًا فعليًا ماديًا في الفكر العربي، وهو سياق ما بعد الثورات العربية الذي برزت فيه فاعلية البناءات النظرية العربية بشأن مفاهيم عديدة (من بينها العلمانية)[62] في شكل تمثّلات ومتخيَّلات اجتماعية أيديولوجية مغذّية لأنماط مخصوصة من الخيارات العملية السياسية والاجتماعية.

ليست الفصول القادمة من هذا الكتاب غير محاولة في الاستدلال على مشروعية شطر من هذه الفرضيات النظرية والمنهجية، عبر تنفيذ جزء من الخطة البحثية التي تستدعيها. ويتعلق هذا الجزء بتنزيل منجز بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، في إطار تطور ما يُسمّى كلاسيكيًا الأفكار العلمانية أو التيار العلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

(5) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 12.

(6) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 296.

(7) المرجع نفسه، ص 18.

(8) بشارة، في المسألة العربية، ص 8.

(9) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 8.

(10) بشارة، في المسألة العربية، ص 8.

(11) مفروض أن يكون المجلد الثالث من كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي متعلقًا بنماذج عثمانية وعربية، أما الكتاب الثاني فإن «الجزء الأول منه يجب أن يكون فكريًا، متعلقًا بتطور الفكر الإسلامي المؤسسي وغير المؤسسي في شأن الديمقراطية، والثاني عن موضوع أنماط التديّن بما فيها التديّن الحركي السياسي»، ينظر: بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 9-10.

(12) المرجع نفسه، ص 7.

(13) فتحي المسكيني، «حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة 'الدين والعلمانية في سياق تاريخي'»، في: ملف ندوة «تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، 5 شباط/ فبراير 2016، شوهد في 21/7/2018، في:

https://goo.gl/vHVSb2

(14) فتحي إنقزّو، «أهل الدين وأهل الدنيا: ملاحظات حول 'العلمنة' في سياق فلسفي»، في: ملف ندوة «تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، ص 3، شوهد في 21/7/2018، في: https://goo.gl/Dc1bjg

(15) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 23.

(16) المرجع نفسه، ص 232.

(17) المرجع نفسه، ص 236.

(18) المرجع نفسه، ص 406.

(19) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 98.

(20) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 222.

(21) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 49-50.

(22) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 499.

(23) المرجع نفسه، ص 500. أباح بشارة لنفسه صوغ هذا الاستدراك بناءً على معطيات متعيّنة وقف عندها بالبحث والتحليل، وهي معطيات تفيد أهمية الوعي المعلمَن باعتبار أنه يمكن أن يؤدي دور المقدمات في علمنة السياسة والدولة، ونذكر هنا على سبيل المثال تحليلات بشارة حول فكر دانتي، ينظر: المرجع نفسه، ص 187-196؛ وحول فكر مكيافيلي، ينظر: المرجع نفسه، ص 224-232.

(24) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 201-202.

(25) المرجع نفسه، ص 234.

(26) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 234.

(27) المرجع نفسه.

(28) هذا هو استدراكنا قول فتحي المسكيني في شأن تعبير «في السياق التاريخي» إن «علينا أن نمنح هذه العبارة المنهجية كل نفوذها الإجرائي»، أما تعليله لذلك الذي جاء فيه بأن هذه العبارة «هي وحدها ما يؤسس وحدة الموضوع والحسّ الإشكالي ووجهة التاريخ»، فإننا نعترف بالعجز عن فهم المراد منه.

(29) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 142.

(30) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 664.

(31) المرجع نفسه.

(32) فضلًا عن إسهاب بشارة في استعراض الكثير من أحداث التاريخ الأوروبي السياسي والاجتماعي ومن تطوّرات تاريخ العلوم بين العصرين الوسيط والحديث في

المجلد الأول من الجزء الثاني، يمكن أن نوجّه الانتباه في هذا الصدد إلى دلالة الفصل الثالث من المجلد الثاني من الجزء الثاني («نماذج تاريخية»، ص 73-176)، وهو فصل مشبع بمعطيات كثيرة من التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي، في بعض الأحيان، لكل من إنكلترا وفرنسا وإسبانيا وبولندا، وقد سبق هذا الفصل الذي اشتغل على المتعيّن التاريخي الفصول التي اشتغلت على نظرية العلمنة.

(33) راجع هذا الفصل في: بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 27-50.

(34) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 10.

(35) لا يتناقض رهان إعادة النظر في الفهوم الرائجة عربيًا، على وجه الخصوص، حول مسألة الدين والسياسة في الغرب مع رهان التمهيد لمقاربة الدين وأنماط التديّن وعلاقتها بالتحول الديمقراطي في البلدان العربية؛ بل هما يتكاملان بناءً على ما سنراه في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب من أن أنماط الوعي التاريخي المتعلقة بالعلمانية الغربية في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر إنما هي من جنس ما سنسمّيه «المتخيّلات الأيديولوجية» و«المتخيّلات السياسية» التي يبني عليها هذا الفكر منظوراته وخياراته العملية في قضايا الدين والقومية والدولة والسياسة والتحول الديمقراطي في المجتمعات العربية.

(36) كمال عبد اللطيف، «ورقة خلفية عن الندوة»، في: ملف ندوة «تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية»، ص 2، شوهد في 22/7/2018، في: https://goo.gl/uotGUJ

(37) باعتبار أن الأمر يتعلّق بورقة خلفية.

(38) عبد اللطيف، ص 4.

(39) محمد جمال باروت، «علمنة مفهوم العلمانية»، في: ملف ندوة «تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية»، ص 5، شوهد في 22/7/2018، في: https://goo.gl/FHb7tV

(40) المرجع نفسه.

(41) المرجع نفسه، ص 2.

(42) المرجع نفسه، ص 8.

(43) المسكيني، ص 4.

(44) المرجع نفسه.

(45) إذا استثنينا إشارة عابرة من دون أي تحليل تشير إلى «شبه رهان» من هذا القبيل مفادها أن التمييز الذي أقامه بشارة، «على نحو مبتكر»، بين صيرورة العلمنة والأيديولوجيا العلمانية «يوشك أن يغيّر من عناصر النقاش حول العلمانية في أفق الفكر العربي المعاصر»، ينظر: المرجع نفسه، ص 11.

(46) المرجع نفسه، ص 18.

(47) المرجع نفسه، ص 4.

(48) التوصيف العام الذي يعطيه صاحب القراءة لما يسميه «حدود العلمانية» يبيح لنا المقاربة بينه وبين معنى «العلمانية الجزئية» في المتداول الأيديولوجي العربي الراهن، وخصوصًا أن الدلالات اللغوية تشرّع لمثل هذه المقاربة، باعتبار أن وضع حدود لظاهرة ما، هي في أصلها أوسع من تلك الحدود، يعني، في المطاف الأخير، تحديد جزء منها أو اقتطاعه. ومعلوم أن قطاعًا من الإسلاميين أصبح يقبل العلمانية تحت هذا المسمّى (العلمانية الجزئية). ولقد كتب الشيخ راشد الغنوشي في عام 2008 مؤكِّدا: «يمكن أن تجد العلمانية الجزئية لنفسها مكانًا في تصور إسلامي اعترف بنوع من التمايز بين المجال السياسي بما هو شأن دنيوي يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد، مما تأهل فيه العقل للإدراك، وبين المجال الديني وبالخصوص التعبدي مما لا سبيل إليه في كلياته وجزئياته غير سبيل الوحي من عقائد وشعائر وأخلاقيات ومقاصد». ينظر: راشد الغنوشي، «الإسلام والعلمانية»، الجزيرة نت، 13/11/2008، شوهد في 22/7/2018، في: https://goo.gl/VpAfy6؛ وقد أعاد الشيخ التعبير عن هذا الموقف بعد الثورات العربية، وإن على نحو ضمني وأقل وضوحًا من المرة الأولى، ويعود ذلك ربما إلى قوة الاعتراضات التي واجهت الصيغة الصريحة من موقفه، ينظر عيّنة من هذه الاعتراضات في: غازي التوبة، «قراءة في مقال 'الإسلام والعلمانية' للغنوشي»، الجزيرة نت، 16/3/2009، شوهد في 22/7/2018، في: https://goo.gl/4eiBaz؛ وينظر كيف أعاد الغنوشي التعبير عن موقفه في: راشد الغنوشي، «الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر»، المستقبل العربي، العدد 406 (كانون الأول/ديسمبر 2012).

(49) خلافًا لما ذهب إليه الغنوشي في المقالتين المشار إليهما في الهامش السابق، لا نجد في متن كتاب عبد الوهاب المسيري **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** ما يفيد صراحة أنه يقرّ هذا الزوج المفهومي من أجل بيان إمكانية الأخذ بـ «العلمانية

الجزئية» مقابل ترك «العلمانية الشاملة»، ولكن ما نستفيده من الكتاب أن المسيري قصد التنبيه إلى «عدم الاغترار» بالتعريف النظري للعلمانية الذي يشير إلى مفهوم العلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة)، بينما «الممارسة الفعلية في معظم مجالات الحياة اليومية تتم على أساس العلمانية الشاملة»، وما ينجم عنها من متتاليات «الفساد المطلق»، ينظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2011)، مج 1، ص 219-234.

(50) لو كانت رهانات بشارة بيان «حدود العلمانية» لاقتصر، مثلًا، على إيرادٍ وتحليلٍ للمعلومات التي تفيد أن فصل الكنيسة عن الدولة في الولايات المتحدة الأميركية «لا يمنع التديّن المنتشر على مستوى العائلة الأميركية والطوائف المحلية في البلدات والمدن والريف من ممارسة ضغط على السياسات والتأثير في صنعها، وفي الحياة السياسية الأميركية. فالدين موجود بقوة في المجال العام، والمؤسسات الدينية والكنائس تعبّر عن رأي واضح في شؤون عدة، مثل تعيين قضاة المحكمة العليا والإجهاض والإباحية وزواج المثليين وحقوقهم وغيرها»، ينظر: بشارة، **الدين والعلمانية**، ج 2، مج 2، ص 324-325؛ وينظر كيف يستغل الغنوشي مثل هذه المعطيات الخاصة بالواقع الأميركي لـ «التشريع» لـ «العلمانية الجزئية»، في: الغنوشي، «الدين والدولة»، ص 16.

(51) كأن صاحب القراءة استشعر حجم المفارقة بين ضخامة عمل تعقّب المنعرجات التاريخية لصيرورة العلمنة وتحوّلات أنماط التدين في الغرب وفهمها وبين ما يستحقه الرهان الأيديولوجي المرسوم خلف هذا العمل بحسب تصوّره (الدعوة إلى علمانية ذات حدود)، وقد ترجم ذلك في جملة من الأسئلة لم يجد لها أجوبة مقنعة: «ما هي نجاعة 'السياق التاريخي' للغرب في طرح أو فهم المسائل الدينية التي تطرح نفسها في مجتمعات غير حديثة أو 'غير غربية'؟ هل يكفي أن 'نؤرخ' لقيمة أو مشكلة ما حتى نفهمها؟ لماذا كل هذا التعويل على فهم «تاريخاني» للمسائل؟ أليس هذا عبارة عن سجن مسبق لأفق الفهم ولأفق التفسير ينتمي إلى حقبة سابقة من حقب العقل المعاصر؟»، ينظر: المسكيني، ص 16.

(52) ينظر: المرجع نفسه، ص 10، 12، 15.

(53) يتعلق الأمر بتبخيس عملي لا نظري ونقدي، ولو اجتهد صاحب القراءة في الاستدلال على أن بناء هذا الأنموذج لا قيمة له من الناحية المعرفية، أو أن البناء ذاته

كان متهافتًا في مرتكزاته أو في منهجه أو في استدلالاته ...إلخ، لكانت مناقشتنا له ذات مضمون آخر غير ذاك المثبت أعلاه.

(54) نؤكد مرة أخرى أن المسكيني لو اجتهد في البرهنة على لامشروعية مفهوم بشارة لـ «التديّن» ولـ «نمط التديّن» لكُنّا بإزاء ضرب آخر من الجدال والمناقشة.

(55) إشارة خاطفة إلى أنه «تم نقل الدين من نطاق مسألة إيمانية إلى أفق البحث الاجتماعي في أنماط التديّن»، ينظر: المسكيني، ص 9.

(56) ينظر مثلًا كيف ينتقل راشد الغنوشي من الحديث عن دور الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الشرقية إلى شرعية الصحوة الدينية في العالم الإسلامي، في: الغنوشي، «الدين والدولة»، ص 20، وهذا يعني أن الدلالة الانسيابية لتعبير «دين» أو «تديّن معاصر»، أي من دون دلالة النمط المتعيّن للتديّن، يمكن أن تجمع مثلًا في خانة واحدة ظاهرة مساهمة الكنيسة الكاثوليكية في التحول الديمقراطي في بولندا مع ظاهرة السلفية الجهادية التي تدمّر المجتمعات العربية الراهنة.

(57) قد يُعترَض علينا في هذا السياق بالقول إن بشارة استخدم في كتابه مقابلة في هذا المعنى بين علمانية «متشددة» أو «صلبة» وعلمانية «محايدة» أو «رخوة»، ولكن لا بدّ هنا من الانتباه إلى أن بشارة لا يستخدم هذا التقابل في سياق عرض خيارات أيديولوجية جاهزة، بقدر ما يستخدمه في سياق توصيفي تحليلي لتجارب تاريخية سياسية واجتماعية متعيّنة أفضت شروط بعضها إلى علمانية توصف بـ «المتشدّدة» أو «الصلبة»، ترفض الدين ومظاهره في المجال العام (تجربة فرنسا)، بينما أفضت شروط تجارب أخرى إلى علمانية توصف بـ «المحايدة» أو «الرخوة»، تعني حصرًا الفصل بين الدين والدولة (تجربة الولايات المتحدة الأميركية)، ولكن «في الحالتين يجري تقديس الدولة» (جوهر مفهوم العلمانية عند بشارة كما سنرى في قادم فصول هذا الكتاب)، وحتى إذا أردنا أن نشتق من هذا التوصيف التحليلي موقفًا أيديولوجيًا مباشرًا لبشارة مفاده الانتصار للعلمانية «المحايدة» أو «الرخوة» (وهذا منهج خاطئ في تقديرنا كما سنرى لاحقًا)، فلا بدّ من الانتباه إلى معطى مهم، مفاده أن بشارة يعتبر أن هذه العلمانية «ليست موقفًا من الدين بقدر ما هي موقف من طبيعة الدولة»، ينظر: بشارة، **الدين والعلمانية**، ج 2، مج 2، ص 283 وما بعدها. وهذا ما يعني في تقديرنا، أن هذه العلمانية «المحايدة» أو «الرخوة» لا تطابق أيديولوجيا مفهوم «العلمانية الجزئية» في المتداول العربي؛ لأن العلمانية في الفكر الأيديولوجي العربي (أيًا ما

كان صنفها) متمركزة حول إشكالية الدين، ولا صلة لها تقريبًا بإشكالية الدولة، كما سنرى في قادم فصول هذا الكتاب.

(58) في هذه الاستخدامات اللغوية، ينظر: عبد اللطيف.

(59) سهيل الحبيّب، **الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 44-45.

(60) المرجع نفسه، ص 263.

(61) المرجع نفسه، ص 283-284. وكنّا قد ذيّلنا هذا الرأي بالهامش التالي: لا شك في أن إمكانية أن يؤدي مشروع عزمي بشارة مثل هذا الدور الإطاري ستتعزز مع كتابه الجديد الموسوم بـ **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الذي صدر منه الجزآن الأوّلان إلى حد كتابة هذه الأسطر الختامية من هذا الكتاب، ينظر: المرجع نفسه، ص 288.

(62) لم نشتغل على نحو مباشر في كتابنا المشار إليه في الهوامش السابقة على مفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر وما ولّده من تمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية في وعي النخب السياسية العربية الفاعلة في المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية، باعتبار أن مركز اهتمامنا انصبّ على ثلاثة مفاهيم رأيناها مفتاحية في فهم شطر مهم من هذه المسارات، وهي: الثورة والديمقراطية والوفاقية العربية. بيْد أن ذلك لم يمنع من أن تشتمل مادة الكتاب على مواضع وقفنا فيها على مفهوم العلمانية ومتخيّلاته الأيديولوجية وتبعاتها العملية، باعتبار أن هذا المفهوم كان متشابكًا مع تلك المفاهيم الثلاثة ومتخيّلاتها الأيديولوجية في سياقات عدة، ومنها خصوصًا سياق مفهوم الثورة عند الإسلاميين من حيث هي ثورة على العلمانيين والدولة العلمانية، ينظر: المرجع نفسه، ص 116-125، وسياق مفهوم «الديمقراطية الوفاقية» التي أرادت لنفسها أن تكون وفاقية بين «تيارات الأمة» من حيث كونها «لاأسسية»، أي «تتبرأ» من العلمانية التي تُصادم «هوية الأمة» وتغري الإسلاميين بأنها يمكن أن تكون طريقهم إلى «التمكين» السياسي و«أسلمة» المجتمع، ينظر: المرجع نفسه، ص 100-107.

الفصل الثاني
في نظرية الدولة المباطنة لنظرية العلمنة
في منجز بشارة، أو من مفهوم العلمنة
إلى الوعي الدولتي الحديث

يمثّل هذا الفصل ملخّصًا مكثّفًا لأجزاء مخصوصة من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (بجزأيه ومجلداته الثلاثة)، كما يمثّل قراءة محدّدة في هذا الكتاب. وهو ملخص مكثّف، لأن مادته لن تزيد على أن تكون استعراضًا سريعًا لتحليلات ونتائج وأفكار موجودة في منجز بشارة؛ وهو قراءة لأن هذا الاستعراض هو عملية انتقاء لمادة محدودة من متن واسع جدًا، وكذلك لأن هذه المادة المنتقاة سنخضعها لضرب من ضروب «إعادة البناء».

أولًا: لماذا هذا الفصل؟

الغاية الأساسية من هذا الفصل هي أن نستدلّ على فكرة جوهرية نريد أن نخلص إليها في المطاف الأخير، ومفادها أن نظرية العلمنة/ صيرورة التمايز، كما أسّس لها بشارة، إنما هي نظرية تحليلية نقدية، تحيل، من جملة ما تحيل عليه، على نظرية في الدولة، قوامها فكرة مركزية ذات شطرين: الأول أن الدولة الحديثة إنما هي متغيّر سياسي واجتماعي وثقافي جديد ونوعي قائم بذاته في الحداثة، ومختلف بنيويًا عن أنماط الدول أو السلطات أو الكيانات السياسية (كالإمبراطوريات والإمارات) التي عرفتها عصور ما قبل الحداثة. أما الشطر الثاني من هذه الفكرة المركزية فهو أن هذه الدولة إنما هي معطى قاعدي، أي فاعل ومؤثر، في صيرورة المجتمعات الغربية إلى العالم الحديث، بصرف النظر عن توصيفنا لهذه الصيرورة بكونها صيرورة إلى العلمانية، أو إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو إلى المجتمعات المدنية، أو إلى الأمم المواطنية ...إلخ.

لا يعني هذا أننا سنمارس، في هذا الفصل، ضربًا من ضروب التأويل أو الاستكشاف لمعانٍ خفيّة أو ثانية يتحمّلها مفهوم العلمنة من حيث هي صيرورةُ تمايزٍ عند بشارة، ولكننا، على العكس من ذلك، نرى أن فكرة الدولة

الحديثة باعتبارها تحولًا اجتماعيًا ثقافيًا قاعديًا في صيرورة العالم الحديث هي من المعاني الأُوَل الصريحة في مخرجات منجز بشارة، بيد أن مسار تشكّلها وانبنائها والاستدلال عليها لم يستقل بحيز متصل ومتتابع من الكتاب، بل جاء موزّعًا ومبثوثًا بين مفاصل وأجزاء مختلفة من مجلدَي الجزء الثاني. ويعود ذلك، في تقديرنا، إلى الخيار المنهجي الإجرائي الذي سلكه بشارة، وبدأه بمحور **الدين والتديّن** (الجزء الأول)، قبل أن ينتقل إلى محور **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (المجلد الأول من الجزء الثاني)، فمحور **العلمانية ونظريات العلمنة** (المجلد الثاني من الجزء الثاني). ويبدو لنا هذا الخيار في ترتيب مادة الكتاب والتدرّج في بناء تحليلاته ونتائجه منسجمًا مع مخطط بشارة الأصلي، ورهانه المعلن الذي هو إبراز تاريخية الدين والعلمانية، أو تاريخية أنماط التديّن والتعلمن، في المجتمعات الغربية الحديثة والمعاصرة والراهنة؛ لأن ذلك يمثّل الشرط الضروري لـ «دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية»، ومن ثمّة التمهيد لمعالجة قضايا علاقة التحول الديمقراطي المنشود عربيًا بالدين وأنماط التديّن في كتاب كان في أصله جزءًا ثانيًا من مشروع في **المسألة العربية**، كما أبرزنا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب.

وإذا كان مسعى هذا الفصل هو إبراز المعالم الكبرى لنظرية الدولة الحديثة في مخرجات منجز بشارة، استنادًا إلى مادة مستخلَصة من فصول مختلفة موزّعة بين مباحث وقضايا عديدة من إشكاليات الصيرورة الفكرية للعلمانية والعلمنة، ومن إشكاليات العلمانية ونظريات العلمنة، فإن محفّز هذا المسعى هو دواعٍ منهجية تفرضها الأطروحة المركزية في هذا الكتاب التي سبق أن حلّلناها بتوسّع في الفصل الأول، ومفادها أن رهانات فكرية وأيديولوجية أخرى في السياق العربي الراهن، أي غير تلك التي خطّط لها بشارة ونصّص عليها، يمكن استكشافها وبناؤها والاستدلال عليها من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** بعد أن تحوّل من خطة بحثية إلى منجز غني بالتحليلات والاستدلالات التاريخية والمخرجات المفاهيمية والنظرية. ولقد

سبق لنا أن أكّدنا في الفصل السابق أن ما يعزّز إمكانية توليد رهانات أبعد من تلك التي خطّط لها بشارة وأعلنها هو أن المنجز بمجلداته الثلاثة، وبمحتوياته ومخرجاته المتعيّنة، لا يمكن أن يُقرأ من جهة عنوانه المعلن فحسب، أي من جهة أنه بناء فكري ونظري ومعرفي لصيرورة العلمنة في المجتمعات الغربية الحديثة، ولكن أيضًا من جهة عنوان ينطبق عليه موضوعيًا، وهو أنه بناء فكري ونظري ومعرفي لمجريات الصيرورة، أو الصيرورات، التاريخية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أنتجت العالم الحديث من بدايات الحداثة إلى اللحظة الراهنة.

إن العرض المكثّف الذي سننجزه في هذا الفصل هو، في جوهره، قراءة في مخرجات منجز بشارة، أو بالأحرى إعادة بناءٍ وترتيب لأجزاء أساسية منه، بحيث ينجلي معها وجهه الآخر، أي وجه العمل التأريخي التحليلي التنظيري الذي ينطوي على وعي مطابق بتجارب صيرورات المجتمعات الحديثة إلى الدول – الأمم المواطنية، وعي يقوم على فكرة جوهرية مفادها أن عنصر الدولة بمفهومها الحديث يشكّل معطى جديدًا في الحداثة، وعاملًا قاعديًا في المتغيّرات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي صنعت هذه الصيرورات. وما سنقوم به من إبراز موجز ومكثّف لهذا الوجه في منجز بشارة هو بمنزلة التوطئة المنهجية للفصول القادمة التي سنقوم فيها بتنزيل هذا المنجز واستكشاف الرهانات التي تنطوي عليها مخرجاته في مستوى الكتابات والخطابات العربية المعاصرة والراهنة التي أسّست للفكرة العلمانية وانتصرت لها، وما يصاحب هذه الخطابات أو يباطنها من تمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية عربية معاصرة وراهنة متعلّقة بوعي تاريخي مداره أيضًا على تمثّل صيرورات العالم الحديث، وتخيّل صيرورات التغيير في البلدان العربية.

إن الحاجة إلى هذا الفصل تكمن في أننا سنجد أنفسنا، في الفصول القادمة التي سننزل فيها منجز بشارة ونقارب راهنيته الممكنة في سياقه الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، مجبرين على أن نخوض، بشيء من

التوسّع والتفصيل، في قضايا تنتمي أغلبيتها الغالبة إلى المسألة الدولتية من حيث هي جملة إشكاليات متعلّقة بالتحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي حدثت في مجتمعات الغرب الحديث، وبالتحولات المماثلة المنشودة في المجتمعات العربية. وتقديرنا أن المسألة الدولتية، بهذا المعنى، مسألة مفتاحية في مسار التحديد المتعيّن والمدقّق للإضافات والتجديدات النظرية التي حقّقها منجز بشارة، وهي، من ثمّ، مسألة مفتاحية في الوقوف عند رهاناته الممكنة، لا في هذا المستوى الفكري النظري فقط، بل في المستوى الأيديولوجي والعملي كذلك، وخصوصًا في هذا السياق العربي الجديد، سياق ما بعد الثورات العربية الذي أصبحت فيه قضايا الدولة في البلاد العربية (الدول القطرية) مطروحة بشدّة كما لم تكن مطروحة من قبل.

ثانيًا: الدولة الحديثة في متعيّنات العلمانية من حيث هي صيرورة تمايز، أو العلمنة باعتبارها «نظرية متعلّقة بالدولة»

لكي ندرك المنزلة التي شغلتها المسألة الدولتية في مخرجات منجز بشارة، يمكن أن نقارن بين الصيغة التي اتخذها مفهوم التمايز في الجزء الأول من الكتاب (في فصل «الانتقال من مبحث الدين والتديّن إلى مبحث العلمانية»)، والصيغة التي اتخذها المفهوم نفسه في الحيّز الختامي من المجلد الثاني من الجزء الثاني الذي صاغ فيه بشارة أنموذجه النظري في فهم علمنة السياسة والدولة. وكما أسلفنا في الفصل السابق، فإن بشارة استخدم مفهوم التمايز باعتباره مرادفًا للعلمانية من حيث هي حراك أو تطور تاريخي موضوعي مميّزًا له من العلمانية من حيث هي دعوة أيديولوجية. وظهر التمايز في كتاب بشارة أولًا في صورة مفهوم مجرّد، كما جاء في قوله: «ونحن نتعامل مع العلمانية في هذا الكتاب لا باعتبارها وصفة أو معادلة للتطبيق المباشر من المنتِج إلى المستهلك،

بل هي نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغير في أنماط الوعي كصيرورة تاريخية»[63].

غير أن هذا المفهوم المجرّد ستجده في آخر الكتاب في صورة مفهوم محيل إلى مجموعة من الظواهر الثقافية والاجتماعية والسياسية، إلى درجة أنه أصبح مستخدَمًا بصيغة الجمع، صيغة «التمايزات»، كما جاء في قول بشارة: «وتتجلّى هذه التمايزات في تغلغل أنماط المعرفة والممارسة غير الدينية في مجالات مختلفة ينسحب منها الوعي الديني والممارسة الدينية، كما تقود إلى بروز قوة الدولة في مقابل المؤسسة الدينية، ومنطق الدولة في مقابل الدين، ويتّخذ أشكالًا معيَّنة مثل تحييد الدولة في الشأن الديني لحماية الحرية الدينية، أو سيطرة الدولة على الدين، أو تقليص الدولة لدور الدين في المجال العام، وينشأ نتيجة ذلك توتّر بين المقدَّس والدنيوي في مجالات حياتية مختلفة»[64].

حينما نتأمل هذا القول نقف، بوضوح، عند الحجم المهم الذي تحتله ظاهرة الدولة والظواهر المتعلقة بها، أو الناتجة منها، ضمن الظواهر التي شكّلت تاريخيًا صيرورة التمايز البنيوي، وشكّلت من ثمّ الصيرورة المتعيّنة للعلمنة كما حدثت في تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة. وإذ تمثّل الدولة مكوّنًا أساسيًا في صيرورة العلمنة، كما صوّرها منجز بشارة، فذلك لأنها لم تجرِ فيه من حيث هي مفهوم مجرّد فقط، وإنما استُخدمت من حيث هي مفهوم مرجعي يحيل إلى ظواهر متعيّنة ملموسة نصادفها عيانيًا في واقع المجتمعات المعاصرة. وإذا تتبّعنا تطوّر استخدام مفهوم الدولة في منجز بشارة، كما فعلنا سابقًا مع مفهوم التمايز، فسوف نقف على الصورة ذاتها تقريبًا، صورة المفهوم الذي بدأ مجرّدًا وانتهى غنيًا بالعناصر الملموسة المجسَّمة في ظواهر اجتماعية وسياسية وثقافية من معاش المجتمعات الحديثة والمعاصرة.

في بدايات الحديث عن المبحث الدولتي ضمن صيرورة العلمنة الفكرية (الفصل الخامس من المجلد الأول من الجزء الثاني الموسوم بـ «في نشوء منطق

الدولة»)، نرى بشارة يعرّف الدولة «بأكثر المعاني عمومية وتجريدًا»، بأنها «ذلك الكيان السياسي السيادي، أي الذي يحتكر تشريع القوانين للمجتمع، ويحتكر استخدام العنف الشرعي لشعب بعينه. وتُحدَّد هذه السيادة في الدولة الحديثة بشعب وأرض»[65]. وقد نبَّه بشارة في هذا السياق الأوّلي إلى أن الدولة، بهذا الاستخدام المفهومي المخصوص، إنما هي ظاهرة حديثة، بخلاف الاستخدام الإثنولوجي والماركسي الذي يسوّي بين الدولة والسلطة باعتبارها ظاهرة موغلة في التاريخ، ترتبط خصوصًا بنشوء الحياة الحضرية عند الإثنولوجيين، وبنشوء الطبقات الاجتماعية والملكية الخاصة عند الماركسيين. وفي سياق هذا الاستخدام الدارج «تُطمس الفروق الجوهرية بين البوليس اليوناني والإمبراطورية والملكية الفيودالية الكوربوراتية (أي القائمة على انتظام وحدات اجتماعية/سياسية متعاضدة) والدولة الوطنية الحديثة»[66].

إن مفهوم الدولة الحديثة الذي بدأ مجرّدًا في كتاب **الدين والعلمانية** نراه يتحوّل في خاتمته إلى مفهوم ثري بالمتعيّنات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تهيمن على حياة المجتمعات المعاصرة؛ ذلك أن «كل دولة حديثة هي دولة بوليس، ودولة قضاء، ودولة سيادة قانون وحدود وجنسية ومواطنة وهوية وتعليم وتاريخ رسمي ووسائل إعلام وأنصاب ورموز وأعياد وطنية وآباء مؤسسين ... وكل دولة تطلب من المواطن أن يواليها»[67]. تمثّل هذه الظواهر، في إجمالها، الوجه المتعيّن لما ينصّص عليه بشارة باعتباره «فروقًا جوهرية» بين الدولة الحديثة والكيانات السياسية القديمة، فهذه الظواهر تفيد أنه «وإن كنَّا نستخدم تعبير الدولة لوصف الكيانات السياسية القديمة، فإن المسمّيات تختلف على الرغم من تساوي الأسماء. فقد تطوّر واقع الدولة ومفهومها عبر التاريخ. والدولة ما قبل الحديثة، بوسائلها التي كانت بحوزتها، لم تكن كلية الحضور في المجتمع وفي الحياة الثقافية والتعليم والإعلام ولا سيما في الدولة المترامية الأطراف، كما أنها لم تقتحم حياة الفرد يوميًا، وكان ممكنًا أن يُولَد

الفرد ويشيخ ويفارق الحياة في جماعته المحلّية في الريف من دون أن يقابل 'الدولة' وجهًا لوجه مرة واحدة في حياته»[68].

إن شطرًا أساسيًا من مسار تتبّع منجز بشارة لصيرورة العلمنة في تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة تعكسه المقارنة بين الصورة المجرّدة التي اتخذها مفهوم الدولة في بدايات المبحث الدولتي من هذا المنجز والصورة المشخّصة التي اتخذها المفهوم ذاته في عرض الأنموذج النظري الذي يمثّل خلاصة هذا المنجز وزبدته. إن هذا الانتقال من المجرَّد إلى المشخَّص هو اعتبار أن «نقطة التحول التي تهمّنا هنا هي نقطة قيام الدولة الحديثة من أتون الصراع مع الدولة 'الفيودالية'»، وقد كان هذا القيام «حلًا لبنية الدولة المتعاضدة الكيانات، وحلًا أيضًا للحروب الأهلية على أنواعها أيضًا، ولا سيّما الدينية»[69]. إن ما قام به بشارة على مدار مئات الصفحات من تتبّع للمسارات التاريخية العينية التي أفضت إلى قيام الدول الحديثة في المجتمعات الغربية هو الذي أباح له استنتاج أن «الدولة تغيَّرت جذريًّا [...] فهي أصبحت أكثر حضورًا وشمولًا، وأكثر قدرة على القمع والقسر، لذلك، فإن الدولة الحديثة أتت بمخاطر الشمولية وبأدوات لمواجهة هذه المخاطر في الوقت عينه، ومنها أدوات مثل حقوق الإنسان والمؤسسات التي يوازن بعضها بعضها الآخر ويراقبه»[70].

بهذه الكيفية، شكّلت ظاهرة الدولة والظواهر المتعلقة بها، أو الناتجة منها، حيّزًا واسعًا ضمن الظواهر التي شكّلت تاريخيًا صيرورة التمايز البنيوي، وشكّلت من ثمّة الصيرورة المتعيّنة للعلمنة كما رصدها بشارة وتعقّبها في تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة. وإذا تأملنا هذه الظواهر الدولتية، في حد ذاتها، ألفيناها تكوّن جزءًا أساسيًا، إن لم نقل الجزء الأساسي، من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية التي باتت تهيمن على حياة المجتمعات المعاصرة. إن استقراءنا لمخرجات منجز بشارة على هذا النحو يترجم، في

تقديرنا، المعنى المتعيّن للتنبيه العرضي الذي جاء في مستهل المبحث الدولتي في المجلد الأول من الجزء الثاني، الذي نصّه: «العلمانية كأيديوجيا هي إذًا فكر متعلّق بالدولة، ونظرية العلمنة التي سوف نعالجها لاحقًا هي إلى حدٍّ بعيد نظرية متعلقة بالدولة»[71].

ثالثًا: كيف قاد مفهوم التمايز إلى نظرية في الدولة؟

غير ممكن، بحسب تقديرنا، أن نفهم كيف قاد الاستيعاب الصيروري التاريخي للدين والعلمانية في السياق الغربي الحديث إلى نظرية في الدولة، من دون أن نستحضر ونستقرئ الخيارات المنهجية الكبرى المعتمدة في هذا الاستيعاب، وخصوصًا تلك التي يتضمّنها مفهوم التمايز الذي استند إليه بشارة من أجل إعادة بناء مفهوم العلمانية على نحو يحرّره مما علق به من دلالات في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن؛ فلقد كان واضحًا أن بشارة عالج مسائل نظرية العلمنة في المجلد الثاني من الجزء الثاني من الكتاب وهو يستحضر طبيعة هذا السياق الفكري والأيديولوجي الذي يُخاض فيه في قضايا العلمانية على قاعدة تعريفها من حيث إنها تعني الفصل بين الدين والدولة (كما سنرى ذلك تفصيلًا في قادم فصول هذا الكتاب). يظهر ذلك جليًا في ملحوظات عرضية لا يتوانى بشارة عن إبدائها بين الفينة والأخرى وهو يشرح نظرية العلمنة باعتبارها تمايزًا، مثل قوله: «لا نجد العلمنة في أي مرحلة باعتبارها عملية لفصل الدين عن الدولة كما تظهر في التعريفات المبسّطة»[72]. لم يقصد بشارة بهذا أن ينكر فصل الدين عن الدولة من حيث هو معطى موضوعي مجسَّد في مبادئ دستورية وقانونية تسود الكثير من البلدان العلمانية، وإنما قصد تحديدًا أن فصل الدين عن الدولة ليس تعريفًا للعلمانية، أو بالأدق للعلمنة من حيث هي صيرورة تغيُّر اجتماعي وسياسي وثقافي قادت إلى الأمم المواطنية/المجتمعات المدنية في السياق التاريخي الغربي الحديث. بهذا المعنى، يمكن القول إن مفهوم التمايز، كما

استخدمه بشارة، يمثّل بديلًا من مفهوم الفصل بين الدين والدولة في السياق الفكري العربي المعاصر والراهن. واستحضار هذا المعطى ضروري، في تقديرنا، لنفهم لماذا وكيف صارت نظرية العلمنة، في منجز بشارة، نظرية في الدولة.

ليس التمايز، في استخدام بشارة، تعبيرًا مخصوصًا بتعيين علاقة الدين بالدولة أو توصيفها، بشكل يحدّ من دلالات القطيعة والتباعد المضمّنة في مفهوم الفصل، كما الحال في بعض السياقات الفكرية العربية الراهنة التي باتت تستخدم تعبير التمييز أو التمايز بين الدين والدولة[73]. التمايز، عند بشارة، مفهوم تحليلي تفسيري لصيرورات وظواهر يشهدها التاريخ البشري باستمرار، أساسها أن وحدات عضوية ما بين الدين والدنيا، أو بين الدين والعالم، تستحيل، بعد مسار تاريخي مخصوص، مجالاتٍ يستقل بعضها، أو يتمايز، عن بعضها الآخر. بهذا المعنى، يفيد مفهوم التمايز معنى التطور، أو بالأصح معنى وجه من وجوه التطور، في التاريخ البشري؛ «فالتمايز بين المجالات الاجتماعية والمؤسسات، والتفكير العلمي والديني، من علامات التطور عمومًا، لا من علامات التطور في أوروبا وحدها. التطور هو، من بين أمور أخرى، عملية تمايز. ومن الواضح أن الصيرورات التاريخية مختلفة، وتختلف أنماط التمايز بما في ذلك في تفاعلها مع التأثير الخارجي»[74].

إن إجرائية مفهوم التمايز في متن كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، شأنها شأن إجرائية مفهوم نمط التديّن، متجسّمة من حيث الأصل، كما بيّنّا في الفصل الأول من هذا الكتاب، في توفير الإمكانات المنهجية التي تتيح فهم تاريخية العلمانية من حيث هي صيرورة ذات مراحل وأطوار مختلفة ومنعرجات متعدّدة وتجلّيات متنوّعة صنعتها عوامل تاريخية موضوعية قابلة للتحديد العلمي. إن مفهوم التمايز يفيد، عند بشارة، على هذا النحو، معنى التطور، أو، بالأصح، معنى وجه من وجوه التطور الذي عرفه التاريخ البشري. وسنرى في قادم فصول هذا الكتاب الأهمية البالغة التي يكتسيها

مفهوم التمايز عند بشارة؛ لا باعتباره مفهومًا توصيفيًا لوضع قائم في الحداثة يمكن إدراكه عيانًا فحسب، ولكن باعتباره كذلك، وهذا الأهم، مفهومًا تحليليًا وتفسيريًا للصيرورة التي أفرزت هذا الوضع المتحرك بطبيعته.

ضمن هذا الأفق المخصوص لمفهوم التمايز، تبطل دلالات العلمانية باعتبارها واقعة طفروية في تاريخ أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية تتحقق، بشكل ناجز ونهائي، مع خيار دستوري (كالتنصيص على الفصل بين الدين والدولة) أو مع خيار فكري (كالقول بضرورة خصخصة الدين و«طرده» من المجال العام) أو مع خيار سياسي (كتبنّي نشر الإلحاد سياسةً رسميةً للدولة كما فعلت الأنظمة الشيوعية، أو الصرامة ضد مظاهر التديّن في الفضاءات العامة كدأب السياسة اللائكية الفرنسية). مع مفهوم التمايز، تكون العلمانية، في واقع الأمر، علمنة؛ أي «يُفترض أن تكون [...] صيرورة تاريخية تتضمن وحدة الدين والسياسة والمجتمع والأخلاق والمعرفة، وتمفصلها وتمايزها الدائم، وجدلية العناصر المفصولة وصراعها، ثم إعادة بناء وحدتها من جديد بوصفها وحدة أغنى (أكثر تركيبًا وأكثر تطورًا) ثم تمايزها من جديد»[75]. تلك هي ما يسمّيها بشارة «الرواية النظرية» التي يفترضها مفهوم التمايز. وهنا تحديدًا يحاول بشارة أن يكون حذرًا حتى لا يتحول هذا المفهوم إلى سردية كبرى بديلة من السرديات الكبرى التي نقدها، والتي تسود الفكر الأيديولوجي العلماني (سردية التطور الصاعد من الوصل بين الدين والدولة إلى الفصل بينهما، أو من طغيان التديّن إلى انحساره ...إلخ)؛ فهذه «الرواية التاريخية» لا تتّسم بطابع الكلية، لأنها لا تزيد على كونها «تمكّن من رؤية التاريخ من زاوية نظر محدّدة»[76].

وإذا كان بشارة يجنح، في سياقات عديدة، إلى تجريد مفهوم العلمنة/ التمايز وتعميمه، بحيث «يمكن القول إن العلمنة في كل مكان هي عملية تمايز في مجالات أو نطاقات في إطار العالم»[77]، فإن أساس ذلك منطلق منظوره الذي يعتبر أن التمايز «صيرورة تمرُّ بها المجتمعات كافة»[78]. ومن أهم منعطفات

هذه الصيرورة في الحضارات القديمة ظهور الأديان التوحيدية التي نزّهت الإله عن العالم؛ إذ «تشكّل الوحدانية بهذا المعنى عملية انفصال الله عن العالم، ليتوحَّدا من جديد بواسطة الوحي (الأنبياء والرسل) والنص والمؤسسة الدينية، وبواسطة التجسّد في حالة المسيحية. وكلها علاقات بين مجالات تحدّدت وانفصلت وأصبحت وحدات أكثر تركيبًا، بعد أن جرى التوسّط بين عناصرها التي انفصلت»[79]. بيْد أن تعميم مفهوم التمايز على ظواهر من صيرورات المجتمعات البشرية، في مراحل مختلفة، لن ينفي خصوصية هذا المفهوم في الحداثة، أي في المراحل التاريخية الحديثة التي عرفتها المجتمعات الأوروبية خاصة.

استنادًا إلى عرض الكثير من تجلّيات الفكر الأوروبي وتحليل مختلف أطواره من نهايات القرون الوسطى إلى المرحلة المعاصرة (في المجلد الأول من الجزء الثاني الذي اهتم بالصيرورة الفكرية للعلمانية والعلمنة)، ومن أجل التمهيد للبرهنة على قدرات مفهوم التمايز التفسيرية لتطور المجتمعات الحديثة تحديدًا، يطرح بشارة «فرضية أن التطور حصل في نشوء واقع الدولة ومفهومها، وكذلك في الثورة العلمية في ما يتعلق بالثورة المعرفية ذاتها»[80].

واضح أن بشارة لم يكن ليطرح هذه الفكرة الجوهرية المتعلقة بطبيعية صيرورة التمايز وخصوصيتها في الحداثة في مستهل معالجته نظرية العلمنة (مستهل المجلد الثاني من الجزء الثاني)، إلا في صيغة فرضية؛ وذلك، في تقديرنا، لأن مخرجات الصيرورة الفكرية للعلمانية والعلمنة (المجلد الأول من الجزء الثاني)، بقدر ما كانت كافية للبرهنة على شطر الفرضية المتعلق ببروز العلم الحديث باعتباره عملية تمايز من الدين، لم تكن كافية للبرهنة على الشطر الآخر من الفرضية المتعلق بنشوء الدولة الحديثة باعتبارها عملية من الجنس نفسه.

لذا، احتاج الأمر إلى فصل يربو على المئة صفحة، في سياق معالجة نظرية

العلمنة على وجه الخصوص (الفصل الثالث في المجلد الثاني من الجزء الثاني)، لرصد معالم من التحولات التاريخية التي عرفتها بلدان أوروبية في تاريخها الحديث (إنكلترا وفرنسا بالأساس، ونماذج أخرى للمقارنة)، ولتقصّي تشكّلها على هيئة دول حديثة خصوصًا، وما رافق هذا التشكّل من تطورات جذرية شملت الأفكار الدينية وأنماط التديّن في المسيحية، وأصابت في الصميم المؤسسة الكنسية خصوصًا وعلاقاتها بالسلطة السياسية والمجتمع. وبعد استعراض هذه النماذج التاريخية، عاد بشارة ليطرح السؤال من جديد: «بماذا تختلف عملية التمايز بين الدين والدنيا منذ بدء الحداثة عن التمايز الذي يمكن رصده منذ نشوء الحضارات المدنية التي خلّفت وراءها الجماعة البشرية البدائية؟»[81].

في هذا المنعطف من مسار الكتاب، أي بعد أن راكم بشارة تحليلات تتعلق بنماذج تاريخية أوروبية على تحليلاته للصيرورة الفكرية للعلمنة والعلمانية، غدا بإمكانه أن يجيب عن مثل هذا السؤال بصيغة تقريرية ترسم معالم نظرية العلمنة عنده في خطوطها الكبرى: «يمكن قول الكثير عن الفرق [بين التمايز في الحداثة والتمايز في ما قبل الحداثة]، ولكن ما يمكن قوله يُختصَر في رأيي بأمرين، وكل ما يتشعّب عنهما:

• نشوء العلم [في النص «العمل» وهو خطأ مطبعي] الحديث واكتساحه مجالًا بعد آخر في تفسير الحياة الإنسانية وبيئتها الطبيعية، وفي تغييرها.

• نشوء الدولة الحديثة، وقد نضيف إلى هذا جملة عامة مثل: والتغيُّرات في الثقافة وفي أنماط الوعي المرافقة لذلك»[82].

تكتنز الجملة الأخيرة معنى قول بشارة إن نظرية العلمنة، كما يؤسّس لها عربيًا، هي نظرية في الدولة، وهي أيضًا نظرية يمكن اعتبارها «تفرّعًا وتشعّبًا» عن نظرية التحديث (Modernization)[83]، كما أنها تكتنز المضمون المتعيّن لهذه النظرية الذي نفصّل القول فيه، في المحورين القادمين من هذا الفصل، وهما

اعتبار الدولة الحديثة وليدة صيرورة العلمنة/ التمايز في الحداثة، ثم اعتبار هذه الدولة متغيرًا قاعديًا وفاعلًا في هذه الصيرورة، لأنها كانت مرفقة بتغيّرات في الثقافة وفي أنماط الوعي.

رابعًا: الدولة الحديثة وليدة صيرورة العلمنة/ التمايز في الحداثة، أو العلمانية باعتبارها صعودًا لقوة الدولة في مركّب الدين والدولة

تُمكّننا مواد غزيرة، مبثوثة في مفاصل وأجزاء أساسية في الجزء الثاني من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** بمجلّديه، من إعادة تركيب صيرورة نشوء الدولة الحديثة في المجتمعات الغربية وتطورها إلى أن بلغت شكل الدولة – الأمة المواطنية كما نعرفها اليوم؛ وذلك باعتبار أن هذه الصيرورة الدولتية تشكّل شطرًا من صيرورة العلمنة/ التمايز في الحداثة (صيرورة العلم الحديث تشكّل الشطر الآخر). ويلحظ القارئ المتمعّن في محتويات المجلد الأول من الجزء الثاني، المتعلّق بالصيرورة الفكرية للعلمانية والعلمنة، أن بشارة يمزج بين تحليل مجريات هذه الصيرورة الفكرية وتحليل المتغيرات السياسية والاجتماعية والعلمية (من تاريخ العلوم) ويخصص أحيازًا واسعة لاستعراض أحداث وتطوّرات متعيّنة عرفتها المجتمعات الأوروبية من حيث كونها تمثّل جزءًا لا يتجزأ من المتغيرات المتأثرة بالصيرورة الفكرية والمؤثرة فيها.

في مجرى التحليل التاريخي لهذه المتغيرات السياسية والاجتماعية، لم يَخْلُ منجز بشارة من المعطيات والإشارات التي توصّف واقع المجتمعات الأوروبية في ما قبل عصورها الحديثة، باعتباره واقع اللادولة أو واقع ما قبل الدولة بمفهومها الحديث، وهو واقع كانت فيه المساحة الوظائفية للدين تغطي مجالات الدولة كما نعرفها اليوم. في فصل «مقدّمات العصر الوسيط»،

يشير بشارة إلى أن «في مثل هذه المراحل التي لا يمكن فيها الحديث عن مؤسسة الدولة، لا يجوز أن نستخف بدور الدين في الحفاظ على مدنية المجتمعات وأخلاقيتها، كي لا تنحدر في مهاوي البربرية»[84].

حاول بشارة أن يُبرز كيف أن الواقع الاجتماعي السياسي للمراحل السابقة للمراحل التاريخية الحديثة لم يكن يفيد وجود معطى موضوعي اسمه الدولة يتمايز من الدين ويتمفصل عنه؛ فهو يقول: «نحن نتحدث في هذه المرحلة [الوسيطة] عن وحدة الكنيسة والسلطة الزمنية السياسية في ظل هيمنة ثقافة دينية بتشديدات مختلفة على أولوية الدين»[85]. كان هذا الواقع المتعيّن متوافقًا تمامًا مع البنية الفكرية الدينية المسيحية السائدة زمن ذاك (نقول متوافقًا حتى نتجنّب القول إن أحدهما كان انعكاسًا للآخر)؛ إذ «كان الموقف السائد في العصر الوسيط من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر هو أن الكنيسة جسد المسيح، وقائدها هو المسيح ذاته، وعلى رأسها شخصان، هما شخص الكاهن وشخص الملك. وبذلك نُظِر إلى المسيحية باعتبارها أمة واحدة دينية في الأغلب، وعبَّرت عن ذلك عبارة 'ليكون الشعب والمسيحية واحدًا'. وردت هذه العبارة في 'معاهدة دوزي' بين شارل الأصلع ولويس الجرماني في عام 865»[86].

لم يتردد بشارة، في سياقات عديدة في المجلد الأول من الجزء الثاني، في أن يصوغ من الملحوظات ما يبرز افتقار الكيانات السياسية الوسيطة إلى العناصر النوعية التي تميّز واقع الدولة ومفهومها الحديث، من قبيل عنصرَي المجال العمومي والسيادة على الإقليم. ففي تلك الكيانات السياسية الوسيطة «كان الملك يحكم عمليًا بحكم التبعية الشخصية له، وبصفة شخصية مثل أي إقطاعي آخر، مع الفرق أنه يحكم على البلاد والإقطاعيات، لكن باحترام الامتيازات والسلطات القائمة في إطار سلطته. إنه عبارة عن سلطة عامة تملك السلطة وكأنها ملكيته الخاصة. فلا حديث هنا عن مجال عمومي، أو عن

سيادة وطنية أو إقليمية»[87].

استنادًا إلى طبيعة هذه الكيانات السياسية السائدة في العصر الوسيط، ينصّص بشارة على أن توصيف علاقتها بالدين (المسيحية)، أيًّا يكن هذا التوصيف، ليس من جنس توصيف علاقة الدين بالدولة الذي بات مناط الجدالات الأيديولوجية حول العلمانية في عصرنا الراهن؛ ففي سياق تلك الكيانات «التعاون والصراع لا يدوران بين الدين والدولة، فهذه مركّبات لم تكن متميّزة بالشكل الذي نعرفه في الحداثة، وإنما بين السلطات الزمنية السياسية ومن يعتبرون أنفسهم ممثلي المسيحية الحصريين، وهؤلاء هم الكنيسة والإكليروس»[88].

نقدّر أن مثل هذه المعطيات التي عرضها بشارة واستخلصها في ثنايا معالجته صيرورة العلمنة الفكرية، هي التي أباحت له التأسيس لتعميمات تفيد دلالة انعدام تمايز الدولة من الدين في المراحل التاريخية التي سبقت الحداثة. وهي تعميمات جاء بعضها في توصيف الدين ذاته بصيغة توحي باستحالة أن يكون هذا التمايز قائمًا، من قبيل القول: «يصعب في المجتمعات البدائية الفصل بين الشعور الديني والتجربة الدينية من جهة، والتجارب الاجتماعية الأخرى على أنواعها من جهة أخرى. كما لا يمكن الحديث فيها عن الدين في المجال الخاص [...] ليس الدين في الجماعات البشرية ما قبل المجتمع والدولة مجالًا محدّدًا قائمًا بذاته»[89].

إن لواقع انعدام تمايز التجربة الدينية من مختلف التجارب الاجتماعية وجوهًا أخرى، أهمّها لاتمايُز الدولة، باعتبار أن «الدولة ذاتها لم تكن معرّفة الحدود نحو الداخل والخارج، فخارجها كان رعاياها، وليس دولًا أخرى، هذا إذا أخذنا الوحدات الحضارية نفسها. ولم ينتمِ الحكّام إلى دولة، بل إلى فئة الحكّام، مسلمين أكانوا أم مسيحيين، لذلك كانت صراعاتهم تدور بين حكّام وأسر حاكمة لها رعايا (لا بين دول). من هنا، حين نتكلّم على مراحل ما قبل

تمايز الدولة الإقليمية مقابل دول ذات حدود جغرافية وديموغرافية وسيادة، في وحدة تجمع حاكمًا وشعبه، فإننا نستخدم عبارة الدولة مجازًا»[90].

على هذا الأساس ينصّص بشارة على أنه لا يمكن الحديث عن الدولة بمعناها الذي يشكّل مع الدين زوجًا مفاهيميًا في جدالات العلمانية اليوم، إلا بعد استحضار الدرجات العليا من صيرورة التمايز التي بلغتها المجتمعات الغربية في عصورها الحديثة. وقد عمد بشارة، في سياق متقدّم من المجلد الثاني، إلى صياغة فكرة العلاقة بين نشوء الدولة وصيرورة التمايز في الحداثة بلغة التعميم النظري، قائلًا: «في صيرورة تاريخية طويلة تتميّز الدولة من الدين، بغضّ النظر أيهما يخضع الآخر له في البداية، لكن عناصر الدين والمقدّس تبقى في الدولة، بل تسعى الدولة إلى اكتساب المقدّس لذاتها، كما تدخل مركّبات من الدولة والسياسة في الدين. وينفصل العلم عن الغيب، والتفكير العقلاني عن الإيمان في التطور التاريخي»[91].

عمد بشارة إلى تعميم فكرة صيرورة التمايز في الحداثة، باعتبارها إطارًا موضوعيًا لنشوء واقع الدولة الحديثة ومفهومها، على هذا النحو، استنادًا إلى ما راكمه، قبل ذلك في سياقات مختلفة من مجلدَي الجزء الثاني، من تحليلات تُبرز كيف أن تأسيس هذه الدولة الحديثة في المجتمعات الأوروبية قد كان «عملية احتاجت إلى قرنين على الأقل من الصراعات الداخلية والخارجية لفرض مفهوم الدولة على العائلات الحاكمة الكبرى للإمبراطوريات، وعلى الطبقة الفيودالية من إمارات ودوقيات، وعلى نظام البابوية»[92].

في سياق هذا التحليل التاريخي، لا يبدو التحوّل من الكيانات السياسية السائدة في العصر الوسيط الأوروبي إلى الدولة الحديثة مجرّد صيرورة تحوّل في المعطيات الجغراسياسية للشعوب الأوروبية فقط، ولكنه تحوُّل في بنياتها الاجتماعية أيضًا؛ ذلك أن في المرحلة التي بدأ فيها تشكّل الحدود بين الدول الأوروبية على النحو الذي نعرفه (القرن الرابع عشر الميلادي) «بدأت تنشأ

فئة المتعلّمين في موضوعات مثل القانون واللاهوت، ممن يعملون في إدارة الدولة، والتي اقتصرت في البداية على رجال الدين، ثم بدأت تضم متعلمين من غير رجال الدين»[93].

ويعمّم بشارة بعد ذلك الدور الأساسي الذي اضطلعت به هذه الفئة الوليدة في التشكّل الدولتي في مجتمعات الغرب الحديثة، قائلًا: «كان العامل الرئيس لعملية مركزة الدولة وانتقال الولاء إليها نشوء البيروقراطية، التي هي، في رأينا، نتاج العملية هذه، وصانعها في الوقت عينه [...] هذه البيروقراطية هي التي جسّدت لاحقًا، بتوسّعها وتمايز مهماتها، وجود جسم للدولة خارج جسم الملك»[94]. ويرصد بشارة هذا الأمر عينيًا في السياق الفرنسي خلال القرن السادس عشر؛ فبعد حرب الثلاثين عامًا وانقسام الكنيسة وفشل المذاهب في وضع حد للاحتراب الداخلي والاقتتال الأهلي، «جاء النجاح في فرض التعايش والسلم الأهلي من المثقفين الذين تألّفت منهم أول مرة الفئة الجديدة التي يمكن تسميتها بالسياسيين، ومنهم المحامون والفلاسفة والمستشارون ورجال الدولة. هؤلاء وضعوا السياسة فوق الدين، واعتبروا الحلّ كامنًا في تمتين سلطات الدولة والانتماء إلى الوطن في الوقت عينه [...] ونظّروا لدولة مطلقة لا تنقسم أجزاء، ولا تتوزّع فيها السيادة، كما نظّروا لتحويلها إلى حقيقة واقعة [...] الدولة هي التي تفرض التعايش بين المذاهب بإعلانها المصلحة العامة (التي تمثّلها هي وحدها) فوق المصالح الجزئية»[95].

كان بشارة، في تقديرنا، مضطرًا إلى تحبير المئات من الصفحات في تقصّي شروط نشأة الدولة الحديثة (والعلم الحديث) في أوروبا من أجل أن يوفر الأرضية الضرورية لإعادة بناء مفهوم العلمانية والعلمنة في سياق ثقافة عربية تقوم جدالاتها الأيديولوجية بشأن العلمانية على قاعدة ما ترسَّم من تعريفها بأنها الفصل بين الدين والدولة. فأن يُثبِت، بالتحليل التاريخي، أن العلمنة في الحداثة كانت عمليات تمايز من نطاق الدين، نشأت بموجبه الدولة الحديثة

(والعلم الحديث)، فذاك ما سيتيح مراجعة المفهوم السائد للعلمانية والتأسيس للمفهوم البديل، في مثل قول بشارة: «لا نجد في وصفنا الحالة الإنكليزية أثرًا للعلمنة بالمعنى المتداول كفصل الدين عن الدولة، فضلًا عن خصخصة الدين، وهذا الأخير هو أصلًا مفهوم متأخر جدًا، بل معاصر. ما نجده هو صعود لقوة الدولة في الملكية المطلقة التي جمعت السلطة الزمنية إلى الكنسية، وأعقبتها سلسلة تمايزات متداخلة مع الصراعات السياسية والاجتماعية، يتداخل فيها الدين والسياسة في صناعة الهوية الوطنية. أما في معادلة علاقة الدين بالدولة فنلاحظ صعودًا لقوة الدولة»[96]. وما استخلصه بشارة من حيثيات تاريخ إنكلترا الحديث عاد واستنتجه من تاريخ فرنسا الحديث أيضًا؛ حيث «لا حديث عن فصل الدين عن الدولة، بل إخضاع الكنيسة للدولة الوطنية باعتبار أن الثانية هي المرجعية السياسية والقانونية»[97].

إن القول إن الدولة عنوان، أو بالأصح أحد عنوانَي، صيرورة العلمنة/ التمايز في الحداثة لا يطابق مضمون الفكرة الكلاسيكية للعلمانية التي ترى أن جوهر العلمانية هو فصل الدولة عن الدين، وحشر الدين في الحيّز الخاص، حيث لم يعد له دور في الشأن العام. العلمنة باعتبارها صيرورة التمايز في الحداثة تعني أولًا نشوء الدولة الحديثة من حيث هي إطار اجتماعي جديد، كما تعني ثانيًا «أن مركَّب [هذه] الدولة وقوتها ومنطقها طغى على الدين والثقافة الدينية، وعلى الخطاب الديني في الحداثة. لكن التشريع القانوني أتى غالبًا بعد ذلك، وبصيغ مختلفة. وفي كثير من الدول جرى الاحتفاظ بالرابطة الرمزية بين الدين والدولة، ولا سيّما على مستوى الهوية»[98]. وهذا يعني أن صيرورة العلمنة/ التمايز في الحداثة لم تُفضِ إلى نشوء متغير الدولة الحديثة فحسب، ولكنها أفضت كذلك إلى أن يكون هذا المتغير فاعلًا قاعديًا في صيرورة المجتمعات الحديثة.

خامسًا: الدولة متغيّرًا قاعديًا فاعلًا

في صيرورة المجتمعات الحديثة

خلاصة الوجه الآخر من نظرية الدولة المضمّنة في نظرية العلمنة عند عزمي بشارة هي أن بناء الدولة الحديثة يشكّل العامل القاعدي في الصيرورة التي أفضت إلى قيام بنية المجتمعات وأشكال وحدتها وانتظاماتها السياسية والاجتماعية كما نعرفها في الوقت الحاضر. والمقصود بالقول إن الدولة عامل قاعدي هو أنها مثّلت متغيرًا فاعلًا، بصورة أولية ومباشرة، في نشوء الكثير من الظواهر والمتغيرات الأساسية وتطورها والتي تطبع المجتمعات الحديثة. وفي منجز بشارة، تبرز فاعلية العامل الدولتي بهذا المعنى، بالخصوص، في المتغيّرات التي شملت الدين، من حيث هو أفكار ومؤسسات دينية وأنماط تديّن، في الحداثة. ولعلّه طبيعي أن نقف بقدر أكبر، في منجز بشارة، على فاعلية المتغير الدولتي في ظواهر المجال الديني بالأخص، وذلك باعتبار أن الموضوع الرئيس لهذا المنجز هو الدين والعلمانية، وأن إحدى الفرضيات الكبرى المشتغَل عليها فيه مفادها أن «المجال العلماني في الحداثة صار هو الذي يعرّف المجال الديني، أي يحدّده، على عكس ما كان سائدًا قبل الحداثة، حين كان المجال الديني يعرّف سلبًا كل ما هو غير ديني»[99].

وبما أن الدولة الحديثة تشكّل أحد عنوانَي أو مُتَجَسِّدَي مجال العلمانية في الحداثة (إلى جانب العلم الحديث)، فطبيعي أن تغدو قاعدة أساسية في تحديد المجال الديني وضبط هويته وطبيعته في المجتمعات الحديثة. قد تبدو هذه الفكرة الأساسية في نظرية العلمنة عند بشارة غامضة وهي في صيغتها المجرّدة هذه. بيْد أن التأسيس لها في مجلدَي الجزء الثاني لم يكن، في واقع الأمر، مبنيًّا على نحو مجرّد، بقدر ما كان مبنيًّا على استقراء مجريات التاريخ والاستنباط منها كيف أن نشوء الدولة الحديثة شكّل قاعدة لمتغيرات أخرى، أبرزها تلك التي شملت أنماط التديّن وأنماط تمأسُس الدين في المجتمعات التي كانت تتقدّم فيها صيرورة التمايز المفضية إلى تشكّل النمط الحديث من الدولة. إن

المظهر الأبرز الذي يتجلّى من خلاله العامل الدولتي في تحليلات بشارة باعتباره عاملًا قاعديًا في إعادة تشكيل المجال الديني، هو مظهر إخضاع الدين والتديّن المسيحيَّين ومؤسسة الكنيسة لصيرورة تشكيل الدولة الإقليمية وتشكيل الهوية الوطنية المتطابقة مع حدود هذه الدولة.

وقد عمل بشارة على أن يبرز كيف أن هذا المظهر مثّل ثابتًا في التجربتين الإنكليزية والفرنسية على ما كان بينهما من اختلافات كبيرة في السياقات والمجريات (وخصوصًا الاختلاف الجذري في طبيعة الثورتين: الإنكليزية السلمية، والفرنسية الدموية) وحتى في النتائج (وخصوصًا درجة حدة القطيعة بين الدين والدولة). في سياق الأنموذج الإنكليزي يلحظ بشارة أننا: «هنا نشهد استخدام الدين أداة في تقديس الملك والدولة، وفي تثبيت تجانس الأمة وامتثالها للحكم المركزي»[100]. ثم في سياق تحليل الأنموذج الفرنسي يثبّت الفكرة عينها في مثل قوله: «كما في بريطانيا، كذلك في فرنسا قامت الملكية المطلقة عمليًا بمركزة العقيدة بما يتلاءم مع ما يمكن تسميته ببداية هوية فرنسية موحّدة»[101].

يأتي نشوء الفكرة القومية، أو بالأحرى فكرة الأمة القومية، في السياق ذاته الذي نشأت فيه الدولة الحديثة وأخضعت الدين لمقتضياتها؛ فتحليلات بشارة تبرز بوضوح أن هذه الفكرة إنما ظهرت في السياق الأوروبي باعتبارها من نتائج ظاهرة الدولة والمتغيرات التي أحدثتها في أنماط التديّن ومأسسة الدين؛ ذلك أنه «منذ قيام دولة الملكية المطلقة في بريطانيا بدأت الدول القوية تصادر سلطة الكنيسة وتهمّشها [...] لكن منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بدأ التشديد ينتقل إلى الأمة القومية باعتبارها مصدرًا للسيادة. وفي ذلك العصر نشأت الأمة كرعية للدولة الوطنية، ولو كانت متعدّدة القوميات، ثم برزت الأمة كقومية، أو القومية كأمة»[102]. لم يكن نشوء الفكرة القومية، في سياق التاريخ الأوروبي الحديث، بمعزل عن تحوّلات الفكر الديني باعتبارها أنماط تديّن جديدة متداخلة صميميًا مع

صيرورة بناء الدولة الحديثة. وانطلاقًا من تحليلات بشارة يكون «في الإمكان رؤية علاقة واضحة بين المذهبة وقومنة (إقرأ علمنة) المصطلحات اللاهوتية المتعلّقة بالجماعة ونشوء القومية»[103]. ومن ثمّة أصبح في الإمكان استنتاج أن «القومية الأوروبية الحديثة بدأت بعلمنة مفاهيم دينية واستثمارها في تقديس الجماعة والمكان والقومية والوطن، لا بالانفصال عن الدين»[104].

وانطلاقًا من تحوّل بناء الدولة وتشكيل هوية وطنية، في التجربتين الإنكليزية والفرنسية، إلى «حالة تقدمية» في المحيط الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، يلحظ بشارة أن مضمون (وليس شكل) تجربة إخضاع الدين المسيحي ومؤسسة الكنيسة لصيرورة تشكيل الدولة والهوية الوطنية قد تجسَّد في تجارب أوروبية أخرى، حتى في التجارب التي سبقت فيها الفكرة القومية دولة الوحدة. في ألمانيا، وفي سياق الحملات التي ساهمت في نشر قيم الثورة الفرنسية، «قاد بسمارك والليبراليون القوميون الحملة، وكانت منطلقاتهم وأهدافهم مختلفة، لكنها تقاطعت في مسألة نفوذ البابا، حيث أراد كلٌّ منهما أن يستأصل نفوذ المؤسسة الكاثوليكية العالمية، وعلى رأسها البابا، من الحياة السياسية والاجتماعية في بروسيا، ثم في جنوب ألمانيا، وإحلال سلطة الدولة مكانها في مجالات نفوذها وسلطتها»[105].

يشكّل إخضاع الدين لمقتضيات الدولة وضوابطها، إذًا، أبرز المظاهر الدالّة على أن هذه الدولة الناشئة عن صيرورة التمايز في الحداثة باتت تمثّل عنصرًا فاعلًا في مجتمعاتها. وهذا ما يدعّم فكرة أن جوهر مفهوم العلمنة، من حيث كونها صيرورة تمايز في الحداثة، هو صعود قوة الدولة ضمن مركّب الدين والدولة. بيْد أن النتائج النظرية لهذا التحليل التاريخي لا تتوقف عند هذا الحدّ؛ ففي أفق هذا التحليل وهذا المفهوم تتأسس حقائق جديدة، نقول جديدة على الأقل في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الذي نهتم به في هذا الكتاب. وفي أثناء عرض مجرياتٍ من الأحداث العينية التي وسمت الصيرورة التاريخية الحديثة في الأنموذجين الإنكليزي والفرنسي، وفي النماذج

المستدعاة للمقارنة، لا يتوانى بشارة في إبراز هذه الحقائق الجديدة التي سنرى أهميتها في مساءلة حقائق سائدة وفاعلة ومواجهتها (أي تُبنى عليها تصوّرات ومواقف وخيارات وسياسات عملية) في السياق العربي المعاصر والراهن (كما سنراه تفصيلًا في الفصول القادمة من هذا الكتاب).

تتجلّى هذه الحقائق الجديدة في مقاطع نصية يجنح فيها بشارة إلى لغة التعميم النظري، من قبيل القول: «دولة الملكيات المطلقة أخضعت الدين عمليًا. وبهذا المعنى، كانت الملكيات المطلقة من أهم أدوات العلمنة في التاريخ»[106]. لا شك في أن ما قامت به هذه المَلكيات من توحيدٍ مذهبي قسري للشعوب التي تحكمها ومن إخضاعٍ للمؤسسة الكنسية لإكراهات التقسيم الدولتي الإقليمي (قيام كنائس وطنية بعد أن كانت الكنيسة الكاثوليكية مؤسسة أممية)، هو من جنس الإكراه الديني. و«مع أن الإكراه الديني يرتبط بالقرون الوسطى»، فإن بشارة يرى أن «لا علاقة لمثل هذه الممارسات بالقرون الوسطى، بل بصعود قوة الدولة»[107].

نحن تجاه حقائق جديدة أبرزها يتعلّق بمراجعة ما سوّدته السرديات العلمانية (المنتصرة للعلمانية) وما زالت تسوّده من إطلاقية العلاقة بين الحداثة الغربية ودولتها الناشئة من جهة والتسامح الديني، أو بالأحرى التعدّدية الدينية وحريات الاعتقاد والتديّن باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من المنظومة الحقوقية الحديثة من جهة ثانية؛ ذلك أن «ثمّة علاقة بين نشوء مؤسسة الدولة والإكراه الديني باعتباره فرض الولاء للملك. وهي علاقة أوثق مما يمكن تخيّله في إطار سردية العلمنة»[108]. ثم «إن مسألة الفرض الواعي والموحد للدين كعقيدة لنظام الحكم هي من نتاج نهاية القرون الوسطى والتمهيد لمرحلة الحداثة. وهي، خلافًا لما هو رائج، آتية مما يسمّى بعهد القرون الوسطى. إنها من مقدمات الحداثة»[109]. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، نفي العلاقة الموضوعية والصميمية بين الدولة الحديثة والحريات الدينية كما تسود المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، باعتبارها جزءًا من الحريات العامة

والفردية، بيْد أن هذه العلاقة الموضوعية لا تأخذ صيغة العلاقة الإطلاقية كما هي في المتخيّلات الأيديولوجية العلمانية (التي سنرى تجلّياتها العربية في قادم الفصول)، صيغة الدولة/ الجهاز السياسي الذي انفصل دستوريًا عن الدين، فاتّسم بالحيادية الدينية وضَمِن حرية الاعتقاد والتديّن واللااعتقاد واللاتديّن للجميع.

في ثنايا الحديث عن الأنموذج الإنكليزي، تُبيّن تحليلات بشارة كيف أن الحقوق الحديثة، ومنها الحريات عامة والحرّيات الدينية خاصة، لم تنشأ، بصورة عينية ومباشرة، من خيار دستوري يفصل الدولة عن الدين، ولكنها نشأت من صيرورة اجتماعية وسياسية أصبحت ممكنة في الإطار الدولتي الحديث، ولم تكن كذلك قبله؛ إذ «ساهمت الهوية الدينية المعلنة للدولة، التي تشمل الأغلبية وتُقصي الأقلية، أي الكنيسة الرسمية في هذه الحالة، في تهيئة الأساس لدفع الناس إلى مطالبة الدولة بحقوق معيّنة، كونهم ينتمون إلى هذه الهوية الدينية. وظلت هذه الحقوق مقصورة على حقوق من يمثلون الهوية في البرلمان، وليس حقوق الناس أنفسهم»(110). إن الهوية الدولتية الحديثة هي التي شكّلت، على هذا النحو، الإطار الموضوعي لنشأة فكرة الحقوق المواطنية، في حد ذاتها. ولكن أن يكون التباس هوية الدولة بهوية دينية محلية حائلًا، في البداية، دون الحقوق بالمعنى الذي نعرفه اليوم (نزع الحقوق عن الأفراد والجماعات من غير الأغلبية الدينية)، فذاك لا يعني أن الوضع يبقى ثابتًا على هذه الحال. والدليل على ذلك التطورات التي حصلت بعد أن «جرت علمنة المجتمع الإنكليزي بالتدرّج، كما جرت علمنة الدولة. ولم تبقَ في بريطانيا المعاصرة قوانين تجمع الدين إلى الدولة أو تميّز ضد مواطنين بسبب الطائفة التي ينتمون إليها أو المذهب الذي يعتنقونه. لكن الكنيسة بقيت تؤدي دورًا رمزيًا في الهوية الوطنية»(111).

إن العامل القاعدي الذي أوصل إلى بلوغ واقع التعددية والحرية والإكراه في الدين وفي الضمير (باعتباره جزءًا من حقوق الإنسان عامة) إنما هو نشوء

الدولة الحديثة باعتبارها تمايزًا من الدين وطرفًا أقوى في معادلتها معه. بيْد أن الصيرورة التي قادت إلى هذا الواقع الذي أصبحت معه الدولة حيادية تجاه جميع الأديان (مفصولة عن كل الأديان) اقتضت تاريخيًا، في الحالات الأوروبية، مراحل من الإخضاع القسري للدين (بما يعنيه من إكراهات واضطهادات دينية) من أجل تكريس عُلوية الدولة؛ فوجود الدولة، بهذا المعنى الحديث، ثم الوصول إلى طور القبول الطوعي بها، هما شرطان سابقان على الإقرار القانوني لفصل الدين عن الدولة بوصفه تجسيدًا للحريات الدينية. فقط «منذ أن فقدت الكنيسة السيطرة على الدولة، أضحت تفضّل حريتها الدينية على أن تكون خاضعة للدولة، فكيّفت نفسها مع التعددية الدينية، لأنها ما عادت تملك الوسائل لملاحقة المخالفين الذين كانت تسمّيهم هراطقة، أو لاضطهادهم»[112].

في منعطف متقدّم من المجلد الثاني من الجزء الثاني (الفصل الخامس فيه)، جاءت تحليلات بشارة بشأن سياق تجربة الولايات المتحدة الأميركية وخصوصياتها لتعزز فكرة أن الدولة هي الفاعل القاعدي في صيرورة العلمنة في المجتمعات الحديثة. واضح أن المتغير في التجربة الأميركية، مقارنة بالتجارب الأوروبية، هو عنصر الدولة. فإذا كان المهاجرون الأوروبيون إلى أميركا قد حملوا معهم العقائد الدينية عينها السائدة في أوروبا، فإنهم قد وجدوا دولة «لم تمر بعملية علمنة لأنها نشأت كدولة حديثة، ولم تتطور عن كيانات يختلط فيها الدين بالدولة»[113]. ويؤكد بشارة بوضوح أن متغير طبيعة ميلاد الدولة في أميركا هو الذي يفسّر خصوصية التجربة الدينية فيها مقارنة بتجارب البلدان الأوروبية، قائلًا: «إن المنشأ المختلف لدولة الولايات المتحدة وتطوُر التديّن في المجتمع الأميركي أمران لا ينفصلان برأينا»[114].

ويشرح بشارة، في صفحات عديدة، كيف أن أسباب الحضور المكثّف للدين في المجال العام الأميركي (على الرغم من إقرار مبدأ فصل الدين عن الدولة) تعود مباشرة إلى طبيعة متغير الدولة؛ إذ إن «في الواقع لم يضطر

المؤسسون الأميركيون إلى فصل الكنيسة عن الدولة بواسطة أيديولوجيا علمانية مقدّسة جديدة في مكانها، لأن الكنيسة والدولة لم تكونا موحّدتين أصلًا فيها [...] وكان من السهل تأسيس الدولة على إيمان ديني ومتنوّر في الوقت عينه، يخلط بين الفضائل الجمهورية والإيمان بالله»[115]. وحتى نفهم كيف أن أنموذج بشارة النظري (براديغمه) قادر على استيعابٍ وتفسيرٍ لهذا النحو من العلاقة بين الدين والدولة كما تجسّده عيانيًا التجربة الأميركية، فلا بدّ من التنويه بأن التحوّل الذي حصل في أوروبا مع نشوء الدولة الحديثة لم يكن، في واقع الأمر، محض تحوّل ثقافي أو قيمي، اقتضى تسويد منطق الدولة باعتباره قيمًا «مجرّدة» (دنيوية أو محايثة المصدر) وتغليبه على منطق الدين باعتباره قيمًا «مجرّدة» (تقول إنها إلهية أو مفارقة المصدر)؛ فالتحوّل الذي قاد إليه قيام الدولة الحديثة هو، في الأساس، تحوّل بنيوي في شكل الانتظام السياسي الاجتماعي للجماعات البشرية.

وإذا لم تكن طبيعة منجز بشارة، باعتباره مؤلَّفًا في الدين والعلمانية بالأساس، تسمح بتحليلات واسعة بشأن هذا التحول البنيوي في شكل الانتظام السياسي الاجتماعي، فإن ذلك لم ينفِ أن ما تضمّنه هذا المنجز من تحليلات متعلقة بصيرورة تمايز الدولة من الدين وبصيرورة تفوّق منطق الدولة لم يخلُ، في سياقات مختلفة، من الإشارة إلى هذا التحول البنيوي. يقول بشارة في بدايات المجلد الثاني من الجزء الثاني: «أدى ظهور الدولة الحديثة إلى تميّزها من العلاقات التقليدية السائدة في المنظومة التراتبية المركّبة والمتداخلة الاجتماعية الاقتصادية السياسية»[116]. والصيرورة التي نشأت منها الدولة الحديثة «هي الصيرورة عينها التي قادت إلى تفرّد الفرد في المجتمع، أي فصله عن وشائج الجماعة وتأسيس علاقات تعاقدية [...] من نتائج ذلك فسح المجال لأن تصبح الدولة مرجعية مباشرة للفرد. وفي حالة التطوّر التدرّجي تنشأ مع هذه المرجعية نظم تحمي الفرد من التعسف الكامن في هذه العلاقة، أهمّها سيادة القانون واستقلال القضاء وحقوق المواطن ومنظومات من

المؤسسات الاتحادية الطوعية»[117].

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم خصوصية الدين والتديّن في التجربة الأميركية التي تنهض فيها الكنائس بدور أساسي في الحياة المدنية والسياسية؛ فخلافًا للكنائس الأوروبية، لم يكن للكنائس الأميركية تاريخ طويل أدت فيه دورًا مركزيًا ضمن بنية مجتمعات تقليدية وشائجية ما قبل دولتية. مارست الكنائس الأميركية دورًا مهمًا في الشأن العام، وما زالت تمارسه، بعد أن استوعبت كل مفترضات العمل المدني ومقتضياته في الدولة الحديثة التي وُجدت فيها. يقول بشارة: «قبل الاستقلال قامت الكنائس في البداية بدور الوسيط التقليدي، ثم انطلقت الفرق البروتستانتية الطهرانية في عملية تبشيرية تتعامل مع المجتمع على أنه غير مؤمن وتسعى إلى تبشيره كي ينضم إلى الكنائس طوعيًا. فهذه الكنائس لم تؤمن بأن الإنسان يولد في كنيسته (طائفته) بل عليه أن يختارها طوعًا بإيمانه. وما لبثت الكنائس المأسسة الكبيرة أن عادت لتؤدي دورًا في الاستقرار بعد كل موجة صحوات من هذا النوع، لكن بعد أن قبلت مبدأ الحريات الدينية واتجهت إلى القيام بدور في المجال العام بدءًا بالتعامل مع رعاياها من أتباع الكنيسة (Laity) كمواطنين (Citizens)»[118].

سادسًا: حول العلاقة بين صيرورة تمايز الدولة وصيرورة تمايز العلم

ذكرنا أن نظرية العلمنة عند بشارة تعتبر أن عملية التمايز بين الدين والدنيا تختلف منذ بدء الحداثة عن التمايز الذي يمكن رصده منذ نشوء الحضارات المدنية، في علامتين كبيرتين: صيرورة نشوء العلم الحديث وتمايزه من الدين من جهة، وصيرورة نشوء الدولة الحديثة وتمايزها من الدين من جهة أخرى. وهذا يعني، في المطاف الأخير، أن نظرية تمايز الدولة من الدين

التي عرضنا معالمها سابقًا إنما تمثّل شطرًا من نظرية العلمنة عند بشارة التي يدور شطرها الآخر على محور تمايز العلم الحديث من الدين. لكن كيف تبدو العلاقة بين الشطرين، وعلى وجه التدقيق بين الصيرورتين؟ نشعر، ونحن نقرأ كتاب **الدين والعلمانية** بجزأيه، أن بشارة لم يكن معنيًا عنايةً مباشرة، بالإجابة عن سؤال مثل هذا. ونرجّح أن ذلك يعود إلى أن هذا السؤال، أو شبيهًا به، لم يكن وراءه رهان معرفي أو أيديولوجي واضح في المخطّط البحثي الذي وضعه بشارة للكتاب. وإذ نرجّح هذه الفرضية، فذلك لأن طرحنا إيّاه هنا ليس بمعزل عن حاجات معرفية ومنهجية يستدعيها المشغل المركزي في هذا الكتاب، المتمثّل، كما أسلفنا، في الاستدلال على وجود رهانات فكرية وأيديولوجية يحويها منجز بشارة في السياق العربي الراهن، غير تلك التي خطّط لها وقصدها بشارة. وهذه الرهانات يمكن استكشافها وبناؤها عبر وضع مخرجات هذا المنجز بإزاء أهم الطروحات والأفكار العربية المعاصرة والراهنة المتعلقة بالفكرة العلمانية.

إن سؤال العلاقة القائمة بين صيرورة نشأة العلم الحديث وتطوّره وصيرورة نشأة الدولة الحديثة وتطوّرها في نظرية بشارة للعلمنة هو سؤال ذو صلة مباشرة بمقولة العلاقة الصميمية بين التحديث العلمي وانحسار الدين من جهة والتحديث الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى. وهي مقولة من المقولات الأساسية في الفكر الأيديولوجي العلماني العربي كما سنرى في الفصل الرابع من هذا الكتاب خصوصًا. على هذا الأساس، سنسعى هنا إلى تلمّس إجابة عن هذا السؤال الذي يفرضه علينا مُشغِل الكتاب، عبر إعادة بناء تحليلات ونتائج جاءت موزّعة ومبثوثة بين مفاصل وأجزاء مختلفة من مجلّدَي الجزء الثاني.

لم يكن تطوّر العلوم الحديثة منعدم التأثير في التطورات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها مجتمعات أوروبا، وقد رصد بشارة تأثيرات مثل هذه في مقاربته للصيرورة الفكرية للعلمانية؛ ففكر توماس هوبز مثلًا، وهو أحد

أهم المساهمين في بلورة فكرة الدولة الحديثة، يؤطّره بشارة في سياق القرن السابع عشر الذي فيه «أطلق تطوّر العلوم، بما في ذلك استخدام الرياضيات في علوم الطبيعة، العنان لمحاولات متعددة لتطبيقها على المجتمع والنفس البشرية قبل تطوّر العلوم الاجتماعية، وذلك في محاولات فهم المجتمع البشري والظواهر الإنسانية العقلية والروحية»[119]. لكن في مقابل هذا، يميل بشارة، عمومًا، إلى عدم إدماج أي من صيرورتَي التحولات المعرفية والتحولات السياسية والاجتماعية في الأخرى وجعل إحداهما أصلًا والثانية فرعًا تابعًا، وهو يرى أن «لا طائل في رأينا من وراء محاولات الإجابة عن سؤال 'ما الذي جاء أولًا'، و'من قاد إلى من؟'. هل قادت الاكتشافات العلمية والتحول الفكري إلى تغيير الموقف من الدين؟ أم أدت إليه تحولات اجتماعية عميقة حكمت تلك الاكتشافات ودفعت إليها؟ ذلك أن خصوصية بداية الحداثة هو [هي] توافر الشرطين»[120].

وعلى الرغم من أن إجرائية مفهوم التمايز قد مكّنت تحليلات بشارة من إبراز كيف أن نشأة الدولة الحديثة ونشأة العلم الحديث كانتا نشأتين صيرورتين تراكميتين؛ فإن كلًّا من الدولة والعلم مر، قبل أن يبلغ مرحلة الاستقلال الواضح، بمراحل من التداخل مع أنماط جديدة من الفكر الديني متفاعلة ومتساوقة مع المنطق الناشئ في الدولة الحديثة، وفي العلم الحديث أيضًا. وهذا ما تجلّى لبشارة في صيرورة الدولة؛ حين لحظ أن «رفع الهوية الوطنية ومركزية الدولة في الحداثة رافقته عملية تقديس للدولة وللجماعة الوطنية، وإن هذا التقديس بداية لم يكن قائمًا بذاته بل مستمدًّا من العقائد الدينية الرائجة والمصطلحات الدينية التقليدية المعروفة للسكان. وبهذا المعنى فإن القومية الأوروبية الحديثة بدأت بعلمنة مفاهيم دينية واستثمارها في تقديس الجماعة والمكان والقومية والوطن، لا بالانفصال عن الدين»[121].

ووضعية التداخل مع الدين نفسها التي وسمت بدايات صيرورة الدولة الحديثة يرصدها بشارة في بدايات صيرورة العلم الحديث من خلال منتجات

أشهر فلاسفة المرحلة الانتقالية الكبرى نحو الحداثة التي عرفتها أوروبا بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، من أمثال: هوبز وديكارت ونيوتن ولايبنتز وباسكال؛ فقد «كانت لغة هؤلاء ما زالت لاهوتية، فهم جزء من اللغة السائدة التي تتعامل مع أضلاع المثلث [...] الله، الإنسان، الطبيعة، لكنهم يولون جل اهتمامهم لقوانين الكون والطبيعة والعلاقات السببية القائمة بين ظواهرها، ثم النظر إلى الإنسان والله من منطلق فهم الطبيعة. وإذا أرادوا تعليل هذا الجهد لاهوتيًا كان بوسعهم اعتبار قوانين الطبيعة التعبير عن بنية إرادة الله»[122].

من الواضح أننا تجاه صيرورتين مستقلتين، على الرغم من هذا التشابه في البدايات، إلى حدٍّ بعيد جدًّا؛ فالفاعلون الرئيسون في الصيرورتين ليسوا أنفسهم (الملوك الحاكمون باسم الحق الإلهي في صيرورة الدولة ونخبة من الفلاسفة والعلماء في صيرورة العلم). وحتى على المستوى الزمني، لم تكن الصيرورتان متواقتتين؛ فبداية صيرورة تمايز الدولة تعود إلى القرن الرابع عشر، أما بدايات صيرورة العلم الحديث فلا يمكن الحديث عنها قبل نيكولاس كوبرنيكوس في القرن السادس عشر. غير أن المعطى الأهم الذي يجعل من المتعذّر، في تقديرنا، القول بأي شكل من أشكال الدمج بين الصيرورتين هو أن مخرجات صيرورة تمايز العلم من الدين لم تكن من جنس مخرجات صيرورة تمايز الدولة من الدين وطبيعتها؛ ذلك أن تطوّر صيرورة تمايز العلم من الدين واستقلاله عنه يؤول إلى قطيعة حقيقية، باعتبار أن «توسّع مجال التفكير العلمي يشمل انسحاب الدين من مجال العلم نفسه»[123]. تعني القطيعة هنا اختلاف منتجات العلم، من حيث الجنس والطبيعة، عن منتجات الدين. منتجات العلم، بطبيعتها، عقلانية، وتؤدي إلى «رفع السحر عن العالم» بحسب العبارة الفيبيرية الشهيرة، أي تؤدي إلى «إفراد مكان آخر لله خارج محاولات فهم الكون والظواهر الطبيعية والاجتماعية وتفسيرها، وحتى الإنسانية، النفسية والجسدية، لاحقًا»[124].

وإذا كانت صيرورة تمايز العلم الحديث من الدين اتخذت، بشكل كلّي تقريبيًا، مسارات في بناء النماذج المعرفية العقلانية التي ترفع مظاهر السحر والقداسة والأسطرة عن العالم، فإن جوانب جوهرية، على الأقل، من صيرورة تمايز الدولة الحديثة من الدين اتخذت مسارات في منازعة الدين على صفتَي القداسة والأسطرة. العلمنة هنا «لا تكتفي بإقصاء الدين بل تقدّس مرجعيات أخرى مثل الدولة. والقومية والأمّة هما الجماعة التي احتلّت محل جماعة المؤمنين»[125]. ويتجلّى هذا التقديس في مظاهر من المتعيّنات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تهيمن على الدولة الحديثة (هوية وتعليم وتاريخ رسمي ووسائل إعلام وأنصاب ورموز وأعياد وطنية وآباء مؤسسون)، كما يرصدها بشارة. إن جانبًا أساسيًا من صيرورة تمايز الدولة الحديثة من الدين كان في جوهره عملية علمنة للقداسة لكي «تصبح الدولة مقدّسة كقيمة دنيوية قائمة بذاتها وذلك: أولًا، بعلمنة المفاهيم الثيولوجية في السياسة بتحويلها إلى مفاهيم سياسية، ومصادرة القداسة لمصلحة الدولة وهيبتها، والزعيم وهالته، والشعب وقدسيته، والقيم الدولتية وقداستها. ثانيًا، بصناعة أساطير المنشأ المكوّنة للدولة كقصص تاريخية، واستنباط طقوس وأماكن مقدَّسة بموجبها [...] ثالثًا، بأساطير عبور الصبية إلى سن البلوغ ودخول الجماعة الوطنية في الحركات الشبابية والكشفية والجيش وغيرها. يصح أن نسمّي هذه الطقوس لاحقًا شعائر شبه دين سياسي أو ديانات بديلة سياسية (أو مدنية)»[126].

إن الطابع العلمي العقلاني لا يشكّل غير جانب مخصوص في ظاهرة الدولة ومظاهر العلمنة السياسية والاجتماعية التي أنشأتها، حتى في أعلى مراحل تمايزها من الدين، أي في نطاق الدولة العلمانية (التي تفصل تشريعيًا، وبوضوح، الدين عن الدولة وحتى عن السياسة) التي تبقى محتفظة بعناصر قداستها التي أحدثتها كي لا تكون عناصر مزاحِمةً لعناصر القداسة الدينية فحسب، ولكن متفوقة عليها أيضًا. وبشارة يرى أن «تبيين عقلانية الدولة

العلمانية كعملية تقدّم تبتعد عن الصراع الأهلي الطائفي، وكصيرورة نزع السحر عن المجالات المعلمنة، هو أمر مهم، ويمثّل وجهها الأول. لكن من المهم أيضًا توضيح وجهها الآخر كي تكتمل الصورة [...] فهي تتجه إلى تحييد الدولة في الشأن الديني، وإلى منع المؤسسة الدينية من استخدام الدولة، كما تصادر الدولة بعض مجالات المقدس لذاتها ولاستخدامها [...] فالدولة ليست عقلانية، على غرار ما يراه فيبر في عقلانية الدولة البيروقراطية، وحسب، بل تقوم على أساطير وطقوس وشعائر أيضًا»[127]. وفي مقطع نصِي استشهدنا به في سياق سابق من هذا الفصل يبرز، بوضوح تامّ، قول بشارة بالاختلاف بين مخرجات صيرورة تمايز الدولة من الدين وتمايز العلم من الدين، يقول بشارة: «في صيرورة تاريخية طويلة تتميز الدولة من الدين، بغضّ النظر [عن] أيهما يُخضع الآخر له في البداية، لكن عناصر الدين والمقدس تبقى في الدولة، بل تسعى الدولة إلى اكتساب المقدس لذاتها، كما تُدخل مركّبات من الدولة والسياسة في الدين. وينفصل العلم عن الغيب، والتفكير العقلاني عن الإيمان في التطور التاريخي»[128].

سابعًا: نتيجة مكثّفة: بين الدلالة البنائية في نظرية العلمنة بما هي نظرية في الدولة وإمكانية الوعي الدولتي الحديث

إذا كان بشارة لم يتوانَ في وسم نظرية العلمنة التي يؤسّس لها في المجلد الثاني من الجزء الثاني من منجزه بأنها «إلى حد بعيد نظرية متعلقة بالدولة»، فإننا لن نتوانى في وسم هذه النظرية بكونها نظرية قائمة على فكرة أساسية أو مبدأ أساسي هو قاعدية متغيّر الدولة في صيرورة المجتمعات الحديثة، وذلك استنادًا إلى ما قمنا به من إعادة بناءٍ وترتيب لأجزاء أساسية من المخرجات التي أفضى إليها استيعاب صيرورتَي العلمنة/ التمايز والدين/ أنماط التديّن في

تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة. على هذا النحو، لا تبدو لنا العلمنة في سياق نظرية بشارة، وتحديدًا في سياق هذه النظرية باعتبارها نظرية في الدولة، عملية سالبة بالأساس، أو عملية نفي كما يُعتقَد، ولكنها عملية بناء أولًا وقبل كل شيء؛ فهذه العلمنة التي تعني عمليًا إبطالًا لفاعلية الدين في مجالات ومظاهر مخصوصة من الانتظام الاجتماعي والسياسي في الأمم الحديثة هي، قبل ذلك، تاريخيًا ومنطقيًا، نشوءٌ للدولة بمفهومها الحديث ومنطقها ولوازمها الثقافية باعتبارها فواعل بديلة، بل أفضل وأنجع، من الدين في تلك المجالات والمظاهر التي أُقصي منها.

يقول بشارة في هذا المعنى: «يهمّنا هنا التأكيد أن هذا البردايم يتعلّق في النهاية بالدولة، لأن العلمنة في رأينا هي غالبًا عملية تقديس في الوقت عينه، فهي حين تقصي الدين عن مجال ما (ولا سيما إذا كان هذا المجال غير العلم) تنتج في الآن ذاته مقدسات أخرى. وجرى تدريجًا تقديس هذه الكيانات باستخدام الأدوات الدينية الجمالية نفسها، مثل الموسيقى والأناشيد والرسم والنحت والشعائر والطقوس والأزمنة والأماكن المقدّسة، ودنيوَة المصطلحات اللاهوتية ذاتها. كما يمكن بسهولة تعقّب ذلك بالأثر الذي تحدثه الأبنية الرسمية والأضرحة في العواصم، بل حتى تخطيط مدن مثل واشنطن وباريس»[129].

في الفصول القادمة من هذا الكتاب، سنحاول أن نعتمد نظرية بشارة في العلمنة بصفتها هذه، أي بصفتها نظرية في الدولة، إطارًا مرجعيًا ومنهجيًا في سعينا إلى تحديد مناط الإضافة المعرفية لمنجز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ومن ثمّة مناط رهانه المعرفي، في السياق الفكري العربي المعاصر والراهن. ولمّا كان طموحنا في هذا الكتاب يتخطى البحث في هذا الرهان المعرفي لمنجز بشارة إلى تقصي رهاناته الأيديولوجية في السياق السياسي والاجتماعي العربي الراهن، فإننا لن نكتفي بالحديث عن نظرية الدولة المباطنة لنظرية العلمنة عند عزمي بشارة، ولكننا سنتحدث عن وعي دولتي حديث تكرّسه هذه النظرية،

ومفاده أن بناء الدولة الحديثة يشكّل العامل القاعدي في الصيرورة التي أفضت إلى قيام بنية المجتمعات وأشكال وحدتها وانتظاماتها السياسية والاجتماعية كما نعرفها في الوقت الحاضر.

إن نظرية الدولة تشكّل، في منظورنا، مناط الرهان المعرفي الذي يمكن أن يحقّقه منجز بشارة في السياق الفكري العربي المعاصر، أما الوعي الدولتي فهو المدخل الأساسي لتحديد رهانات هذا المنجز الأيديولوجية في السياق السياسي والاجتماعي العربي الراهن.

(63) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 406.
(64) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 419.
(65) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 305.
(66) المرجع نفسه، ص 304.
(67) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 410.
(68) المرجع نفسه، ص 411.
(69) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1 ص 307.
(70) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 411.
(71) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 305.
(72) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 290.
(73) ينظر مثلًا: سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 112؛ إذ يقول المؤلف إن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هي الفصل القاطع، وليست هي الوصل والدمج التامين، ولكنها «وصل مع تمييز وتمايز».
(74) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 55.
(75) المرجع نفسه، ص 221.
(76) ولعل من المفيد أن يتابع القارئ بقية قول بشارة ليتبيّن مدى حذره من تحويل التمايز إلى سردية على نمط السرديات الأيديولوجية للعلمانية؛ فهو يؤكد طابع النسبية حين ينبّه إلى أنه «عندما يُروى التاريخ ويُكتب من زوايا فكرية مختلفة [عن زاوية التمايز]، فإن حوادثه ووقائعه تتخذ أبعادًا ومعاني جديدة»، ينظر: المرجع نفسه.
(77) المرجع نفسه، ص 182.

(78) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 407.

(79) المرجع نفسه، ص 409.

(80) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 60.

(81) المرجع نفسه، ص 223.

(82) المرجع نفسه.

(83) المرجع نفسه، ص 181.

(84) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 109.

(85) المرجع نفسه، ص 125.

(86) المرجع نفسه، ص 123.

(87) المرجع نفسه، ص 308.

(88) المرجع نفسه، ص 132.

(89) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 220.

(90) المرجع نفسه، ص 56.

(91) المرجع نفسه، ص 224.

(92) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 138.

(93) المرجع نفسه، ص 139.

(94) المرجع نفسه، ص 307.

(95) المرجع نفسه، ص 339.

(96) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 87-88.

(97) المرجع نفسه، ص 141.

(98) المرجع نفسه، ص 291.

(99) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 46.

(100) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 80.

(101) المرجع نفسه، ص 131.

(102) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 159-160.

(103) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 85.

(104) المرجع نفسه، ص 117.

(105) المرجع نفسه، ص 164.
(106) المرجع نفسه، ص 133.
(107) المرجع نفسه، ص 98.
(108) المرجع نفسه، ص 79.
(109) المرجع نفسه، ص 84.
(110) المرجع نفسه، ص 87.
(111) المرجع نفسه، ص 109.
(112) المرجع نفسه، ص 198.
(113) المرجع نفسه، ص 250.
(114) المرجع نفسه.
(115) المرجع نفسه، ص 269.
(116) المرجع نفسه، ص 58.
(117) المرجع نفسه.
(118) المرجع نفسه، ص 269.
(119) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 420.
(120) المرجع نفسه، ص 417.
(121) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 117.
(122) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 364.
(123) المرجع نفسه، ص 406.
(124) المرجع نفسه.
(125) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 335.
(126) المرجع نفسه، ص 63-64.
(127) المرجع نفسه، ص 145.
(128) المرجع نفسه، ص 224.
(129) المرجع نفسه، ص 335.

الفصل الثالث
نظرية بشارة في العلمنة
بإزاء علمانية الفكرة القومية أو الوطنية

يهتمّ هذا الفصل بالفكرة العلمانية في أحد تجلّياتها الأولى في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، وهي الفكرة التي تعود جذورها إلى الطرح الذي صاغه فرح أنطون في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ومفاده ضرورة تسويد الرابطة الوطنية بدلًا من الروابط الدينية في بلدان «الشرق». إن الفكرة العلمانية المضمّنة في مقولة الرابطة الوطنية عند أنطون قد تطوّرت، في ما بعد، وأخذت زخمًا جديدًا وكبيرًا مع تنظيرات الفكرة القومية خلال الثلث الأوسط من القرن العشرين في كتابات ساطع الحصري وميشيل عفلق وجمال عبد الناصر.

أولًا: التمايز باعتباره وضعًا مناطه الرابطة الوطنية أو القومية في التجلّيات الأولى للفكرة العلمانية عربيًا

إذا اعتمدنا فكرة التمايز من الدين في حد ذاتها، المضمّنة في مفهوم العلمنة عند بشارة، أي إذا اعتمدناها مجرّدة من وعي الصيرورة ومن الوعي بالعوامل الصانعة لهذه الصيرورة، فإننا لا نعدم وجود هذه الفكرة في السياق الفكري والأيديولوجي العربي منذ التجلّيات الأولى للفكرة العلمانية ضمنه. فبالعودة إلى كتاب فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، الذي لا خلاف في كونه من أهم المصادر الأولى، إن لم نقل أهمّها، التي تجلّت فيها الفكرة العلمانية الصريحة والدعوة العلنية إليها عربيًا، ندرك بوضوح ومنذ سطوره الأولى أن مضمون الدعوة إلى العلمانية فيه، وإن اتخذ عنوان إقامة «السلطة المدنية» أو «الحكومة المدنية» بدلًا من «السلطة الدينية» أو «الحكومة الدينية»، قام في جوهره على وعي بوجود تمايز واضح بين رابطتين في تأسيس المجتمعات: الرابطة الدينية والرابطة الوطنية. ونستجلي دلالة هذا التمايز بدءًا من «إهداء الكتاب» إلى ذاك

«النبت الجديد»، أي إلى «أولئك العقلاء في كل ملة وفي كل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبًا في مكان محترم، ليتمكّنوا من الاتحاد اتحادًا حقيقيًا ومجاراة التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعًا وجعلهم مسخّرين لغيرهم»[130].

نقدّر أن أحد أهم المسالك التي تجلّت من خلالها وتطوّرت الفكرة العلمانية في السياق الفكري العربي المعاصر هو هذا الوعي المؤسس لوجود رابطة مختلفة أو متمايزة من الرابطة الدينية، هي الرابطة الوطنية أو الرابطة القومية[131]. وكانت الفكرة القومية العربية، بحسب رأينا، من أهم الروافد التي طوّرت في السياق الأيديولوجي العربي الفكرة العلمانية من حيث هي وعي بوجود مجال دنيوي متمايز من الدين، مناطه رابطة الأمة الواحدة أو المجتمع الواحد. ويظهر ذلك واضحًا في كتابات الفكر القومي العربي خلال العقود الوسطى من القرن العشرين، سواء منها الكتابات ذات الطابع النظري التأسيسي للفكرة في حدّ ذاتها (ساطع الحصري) أو الكتابات ذات الطابع النظري المؤسّس للوعي العملي السياسي (ميشيل عفلق وجمال عبد الناصر)؛ فخلال تلك الفترة اتضحت «غلبة الأساس العلماني في النظر إلى نشأة القومية، وأصبحت العلمانية تعني إضفاء الطابع الإنساني والعلمي أو الموضوعي على الدعوة القومية ورفض أي أساس عنصري»[132].

لم تخلُ نصوص ساطع الحصري المؤسّسة للفكرة القومية العربية من المقاطع النصية التي تحيل، صراحةً ومباشرة، إلى فكرة التمايز التي تخرج بموجبها الرابطة القومية، مثل غيرها من مجالات حياتية أخرى (وخصوصًا مجالات العلم الحديث)، من دائرة الدين إلى دائرة الدنيا أو دائرة العالم؛ ففي نصٍّ ردّ فيه الحصري على من «نعت القومية باللادينية»، اعتبر «أن إلصاق اللادينية بالقومية لا يختلف عن إلصاقها بالطب والهندسة والزراعة»[133]. ثم يضيف قائلًا: «إن من المعلوم أن الطبيب، عندما يسعى إلى تشخيص المرض، ووصف الدواء الشافي، وإجراء العمليات الجراحية [...] لا يستنبط معلوماته وخططه من أحكام الدين وأقوال الفقهاء، بل يستوحيها من أبحاث علوم الأمراض والتشريح والجراحة. فهل يخطر على بال أحد اليوم أن يتّهمه من

جراء ذلك، بالخروج على أحكام الدين أو بإهمال الدين؟ وكذلك الأمر في مسائل الهندسة والزراعة والحرب؟ لماذا لا تقاس المسائل السياسية والقومية بقضايا الطب والهندسة والزراعة والحرب؟»[134].

استنادًا إلى نظرية العلمنة عند بشارة، نرى أن الحصري يبلغ، في هذا النص، مرحلة التمثل الدقيق لوضع العلمنة في الحداثة من حيث هو وضعُ تمايز من الدين متحقق في مجال العلم الحديث، ومتحقق، أو يجب أن يتحقق، كذلك في مجال السياسة، ولكن مع متغيّر يبدو للوهلة الأولى «بسيطًا» أو توصيفًا مختلفًا للظاهرة نفسها، بيد أنه متغير جوهري وحاسم، بحسب تقديرنا، في طبيعة الوعي التاريخي بصيرورة العلمنة وبصيرورة العالم الحديث، وفي ما يترتب على هذا الوعي التاريخي من أنماط في الوعي الأيديولوجي وفي البرامج والممارسات السياسية، كما سنرى في قادم أسطر هذا الفصل وقادم فصول هذا الكتاب عمومًا. ويتمثل هذا المتغير في أن الحصري يرى أن مناط تمايُز السياسة من الدين هو الرابطة القومية باعتبارها العنصر الموجب البديل من الدين في السياسة، بينما ترى نظرية العلمنة عند بشارة، كما أوضحنا في الفصل السابق، أن مناط هذا التمايز هو الدولة، باعتبارها ظاهرة موجبة حديثة تختلف عن جميع أشكال الكيانات السياسية المعروفة قبل الحداثة، وتمثل العنصر القاعدي في حراك المجتمعات الحديثة.

إن فكر الحصري، بقدر ما تتجلّى فيه دلالة التمايز من الدين، يتكرّس فيه معنى أن القومية هي مناط ذاك التمايز، وأنها العنصر الموجب الذي يتجسّد فيه؛ ذلك أن «الوحدة القومية لم تتبع الأديان والمذاهب [...] لا وحدة الدين والمذهب ضمنت التغلّب على الفروق القومية، ولا اختلاف الدين والمذهب استطاع أن يحول دون الوحدة القومية»[135]. وحقيقة الأمر أن تمييز الرابطة القومية، باعتبارها رابطة للأمة العربية، من الدين ومن الرابطة الدينية (الإسلامية تحديدًا) هو أحد أهم أسس الفكرة القومية العربية كما نظّر لها روادها الأوائل، وهو كذلك من أهم تجليات الفكرة العلمانية العربية في أواسط القرن العشرين؛ إذ نجد دلالة هذا التمايز متجلية في نفي عفلق الأساس الديني للفكرة القومية، معتبرًا أن «العرب اليوم لا يريدون أن تكون قوميتهم دينية، لأن الدين له مجال آخر، وليس هو الرابط للأمة، بل هو على

العكس قد يفرّق بين القوم الواحد، وقد يورّث، حتى ولو لم يكن هناك فروق أساسية بين الأديان، نظرة متعصّبة وغير واقعية»[136]. وبالمثل، «رفض عبد الناصر علنًا اعتبار العقيدة الدينية، أيًا كانت، أساسًا للدولة»[137]، وهو يستند، بدوره، إلى حجة التلازم بين الرابطة الدينية والتعصّب، قائلًا في سياق مساجلة المشروع الصهيوني: «ينظر الإسرائيليون إلى 'اليهودية' لا كعقيدة فحسب، بل كقومية، وهذا ما يعقد المشكلة. ولست أدري ما الذي يحدث لو أننا قررنا أن نقيم دولتنا على الإسلام، وقرّر آخرون أن يقيموا دولتهم على المسيحية، وقرّر غيرهم أن يقيموا دولتهم على البوذية، لسوف تكون هناك في كل مكان أعمال تنمّ عن التعصّب»[138].

معلوم أن الفكر القومي العربي مصنَّف، على الأقل إلى حدود سبعينيات القرن العشرين، ضمن دائرة التيار العلماني عند مؤرخي الفكر العربي الحديث الذين يتخذون من الزوج المرجعي المقابل بين الإسلام والعلمانية معيارًا تصنيفيًا؛ فالفكرة القومية التي نشأت في السياق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبلغت أوج تطوّرها في منتصف القرن العشرين، كانت فكرة علمانية في جوهرها، إذا اعتبرنا أن تمايز مجال دنيوي مخصوص من الدين جوهر العلمنة. إن الفكر القومي العربي علماني لأنه قائم على تمييز القومية والرابطة القومية من الدين والرابطة الدينية. ولا نعدم من الصياغات النظرية المكثّفة، في كتابات بعض من ينسبون أنفسهم إلى الفكر القومي العربي، ما يفيد إفادة مباشرة هذا الربط الماهوي الصميمي بين العلمانية والرابطة القومية، مثل القول: «إذا كانت العلمانية انتماءً وجوديًا ورمزيًا في آن للعلم والعالم الدنيوي، عالم البشر، وللعوامّية، والأكثرية، فإن ماهيتها تتحدّد تاريخيًا ومنطقيًا بانتماء آخر، انتماء رمزي ووجودي وتاريخي، هو الانتماء القومي الذي يتعلّق بالوجدان والشعور والثقافة واللغة والتكوين النفسي والعقلي، ويشكّل محتوى ومضمون العلائق والروابط الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والحقوقية ... التي تنسج مجموعة من البشر محدّدة في الزمان والمكان»[139].

ثانيًا: تاريخ طفروي لا صيروري، أو حدود الوعي

على هذا النحو، تحيل الفكرة الوطنية في بعض الدعوات الأولى إلى العلمانية عربيًا، كما تحيل الفكرة القومية في خطاب القوميين العرب في أواسط القرن العشرين، إلى التمايز من الدين المضمَّن في مفهوم العلمنة عند عزمي بشارة. وقد سبق لنا أن نبّهنا إلى أن هذا الاستنتاج الذي بنيناه، استنادًا إلى أقوال لأنطون والحصري وعفلق وعبد الناصر، مشروط باعتماد مفهوم التمايز عند بشارة مجرّدًا من وعي الصيرورة ومن الوعي بالعوامل الصانعة لهذه الصيرورة، وهو ما قمنا به في المحور السابق لدواعٍ منهجية إجرائية محضة، وذلك بغية تعيين عنصر مخصوص نرى أن مفهوم بشارة للعلمنة يتقاطع فيه مع مكوّن من مكوّنات الفكر العربي المعاصر المصنّف علمانيًا، وهو المكوّن الذي أسّس تاريخيًا للفكرة الوطنية أو القومية. هذا العنصر هو فكرة التمايز من الدين باعتباره توصيفًا لعنصر موجب (الرابطة الوطنية أو القومية) لكنه متمثل باعتباره وضعًا ثابتًا (سواء أكان موجودًا أم منشودًا) لا باعتباره حصيلة وضع متحرّك في سياق صيرورة.

غير أنه لا يمكن، في واقع الأمر، أن نجرّد مفهوم التمايز عند بشارة من طابعه الصيروري، إلا لدواعٍ منهجية موقتة؛ لأن مفهوم التمايز يفيد، عند بشارة، معنى التطور، أو، بالأصح، معنى وجه من وجوه التطور الذي عرفه التاريخ البشري. على هذا الأساس، لا بدّ من أن نستعيد، في هذا المنعطف من الفصل، مرجعية مفهوم التمايز عند بشارة في كلّيته، لا باعتباره مفهومًا توصيفيًا لوضع قائم في الحداثة يمكن إدراكه عيانًا فقط، ولكن باعتباره كذلك، وهذا الأهم، مفهومًا تحليليًا وتفسيريًا للصيرورة التي أفرزت هذا الوضع المتحرك بطبيعته؛ وذلك من أجل بداية تجسيم الأهداف التي رسمناها لهذا الكتاب وتتمثل في محاولة تحديد الإضافات والتجديدات المعرفية والنظرية لمنجز بشارة تحديدًا دقيقًا، ومن ثمّة الوقوف عند رهاناته في هذا المستوى الفكري النظري، قبل المرور إلى مستوى الرهانات الأيديولوجية والعملية التي يمكن أن تناط بهذا المنجز ضمن جدليات المتغيرات الفكرية والمتغيرات الاجتماعية والسياسية في السياق العربي المعاصر والراهن.

إن الاعتماد المرجعي لمفهوم التمايز عند بشارة في كلّيته، في هذا المنعطف، يحيلنا منهجيًا، في مرحلة أولى، إلى معالجة سؤال وعي الصيرورة، ومن ثمّة الوعي التاريخي المباطن لوعي تمايز الرابطة الوطنية أو القومية من الدين في كتابات أنطون والحصري وعفلق وعبد الناصر؛ ذلك أن عملية تنزيل مخرجات منجز بشارة في السياق الفكري والأيديولوجي العربي تحتّم منهجيًا على الباحث أن يعالج أولًا أنماط الوعي التاريخي التي تأسست عليها الأفكار والدعوات العلمانية العربية. قد تكون هذه الأنماط من الوعي التاريخي ثاوية وغير صريحة، لكن لا مفر للباحث من استكشافها ومحاولة تقصّي معالمها المستبطَنة ضمنيًا في الأفكار والطروحات المعلنة.

يمثّل وعي تمايز موجب الرابطة الوطنية أو الرابطة القومية من الرابطة الدينية جوهر الفكرة العلمانية، كما تجلّت عند فرح أنطون وعند روّاد الفكر القومي العربي في أواسط القرن العشرين (أي لا معنى لهذه الفكرة أصلًا عند هؤلاء من دون قاعدة أساسية مفادها وجود رابطتين دينية ووطنية متمايزتين)، لكن، لا يوجد في كتابات هؤلاء ما يفيد، أو حتى يوحي، بوعي هذا التمايز من حيث هو نتيجة لعملية تطور تدريجي تمّ في سياق صيرورة تاريخية حرّكتها عوامل مخصوصة. بيْد أن انتفاء فكرة الصيرورة في وعي تمايز الرابطة الوطنية أو القومية من الرابطة الدينية في هذا الخطاب لا ينفي استبطانه لشكل من أشكال تمثّل تاريخية الرابطتين، أو، على وجه التحديد، تمثّل تاريخية العلاقة بين الرابطتين. إن المتغيّر التاريخي في الحداثة، بحسب هذا الخطاب، ليس نشوء الرابطة الوطنية أو القومية باعتبارها عنصرًا موجبًا (أي ليس تمايزها التاريخي الصيروري من الدين أو من الرابطة الدينية)، وإنما هو حلولها محلّ الرابطة الدينية في تنظيم العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع الواحد.

يستبطن فرح أنطون، وخصوصًا في ثنايا ردوده على ردود الشيخ محمد عبده، ما يشبه «وعيًا تاريخيًا» مداره أن الروابط أو أسس الوحدة الاجتماعية هي الضابطة والفاعلة في حركة التاريخ البشري عند كل الأمم، باعتبار «أن النزاع، كل الصراع، بين البشر إنما كان في الماضي، وهو في الحاضر، لمسائل

سياسية غرضها الأكبر 'تكوين الوحدة' والخوف على الأمة ومصالحها من الأمور الجديدة التي يسمُّونها 'بدعًا'، وهذا تاريخ كل دين وكل أمة»[140]. وإذ ينزع أنطون إلى تعميم منزلة «رابطة الأمة» في التاريخ الإنساني، على هذا النحو، فلِكي يصنع «إطارًا موضوعيًا» لحركة العلمنة في التاريخ كما يراها هو؛ حركة مفادها أنه «كانت طريقة البشر في الزمن الماضي [...] إخضاع الناس للوحدة الدينية 'بالقوة' لبناء الملوك والرؤساء مصالح الأمة وحياتها على هذه الوحدة. أما اليوم فقد ارتقت عن هذا المطلب [...] إنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية وغير الدموية أن البناء على الوحدة كالبناء على الهباء. لذلك تركت الدين [...] وصارت تطلب الوحدة من طريق 'الوطنية'»[141].

وبالمثل، فإن تسويد الرابطة القومية هو عند ساطع الحصري ظاهرة تاريخية، أيْ هو حدث تاريخي شهدته العصور الحديثة، وتحديدًا في القرن التاسع عشر الذي هو «عصر القوميات»؛ وذلك «لأن الأحداث السياسية الهامة التي غيّرت معالم خريطة أوروبا السياسية خلال القرن المذكور، إنما حدثت جراء تغلغل الفكرة القومية في نفوس الأمم الأوروبية، وانتصار مبدأ 'حقوق القوميات' في الميادين الدولية. إن 'القومية' ما كانت تلعب دورًا يُذكر في تكوين الدول وتخطيط حدودها، قبل القرن المذكور»[142].

ويُعرّج ميشيل عفلق، بدوره، على مجريات التاريخ الأوروبي وتحوّلاته في قوله: «الدولة الدينية كانت تجربة في القرون الوسطى، وتجربة انتهت بالفشل، وكلّفت البشرية كثيرًا من الجهد ومن الدماء ومن المشاكل، وحدثت تقريبًا في أوقات متقاربة في البلاد الإسلامية وفي أوروبا المسيحية. في أوروبا كان هذا الحلم عند الباباوات والأباطرة الجرمان من ألف سنة [...] تبلورت فكرة القوميات في أوروبا، وقضت نهائيًا على هذا الحلم»[143]. في هذا التعريج لعفلق على ما يسمّيه تجربة الدولة الدينية في القرون الوسطى الأوروبية، يبدو إحلال الرابطة القومية محلّ الرابطة الدينية في الدولة عملية تاريخية أو حدثًا

تاريخيًا، ما في ذلك شك، ولكن هذا الحدث يبدو أقرب إلى الطفرة المتحقّقة دفعة واحدة، أي أقرب إلى الوضع الناجز الذي تحقّق مكتملًا في مفصل زمني معلوم منه، ولا شيء يوحي بفكرة الصيرورة التي تطوّرت عناصرها وتراكمت على مدار فترة طويلة من الزمن.

عند التأمل المدقّق في متون هذا الخطاب العلماني العربي المبكّر نكتشف أن وعيه التاريخي، أي وعيه بحراك التاريخ في شأن العلاقة بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية أو القومية، لا يتجاوز حدود الوعي بأن الرابطة الثانية حلّت محلّ الرابطة الأولى في إقامة الوحدة السياسية والمجتمعية الأوروبية خلال العصور الحديثة، وتلك هي حدود الحراك الموجب في التمثّل التاريخي الذي استبطنه أنطون ومنظرو القومية العربية من بعده. أما التمايز بين الرابطتين الوطنية والدينية، في حد ذاته، فهو ليس بالظاهرة التاريخية؛ لأن الرابطة الوطنية أو القومية، التي هي مناط التمايز من الرابطة الدينية في هذا الخطاب العلماني، ليست وليدة التاريخ الحديث، وإنما عراقتها في التاريخ لا تقلّ عن عراقة الرابطة الدينية، إن لم تكن أكثر (الرابطة القومية العربية أقدم من الرابطة الإسلامية عند القوميين العرب). وغالبًا ما تكون فكرة وجود الرابطتين (الدينية والقومية) متمايزتين «منذ القدم» فكرةً ضمنيةً في هذا الخطاب. ولكنها تبدو في سياقات مخصوصة فكرةً صريحة؛ مثلًا، في تنظيرات الحصري المتعلقة بمقوّمات الأمة القومية التي تخلص إلى أن «أسّ الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو: وحدة اللغة ووحدة التاريخ. لأن الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر والمَنازع، ووحدة الآلام والآمال، ووحدة الثقافة ... وبكل ذلك، تجعل الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة، متميّزة عن الأمم الأخرى»[144].

إن تشكّل الروابط القومية أو الوطنية، بهذا المعنى، هو تشكّل قديم تاريخيًا (يحدث بمجرّد أن توجد لغة مشتركة وتاريخ مشترك)، أما الطارئ الموجب ومدار الفعل والتحوّل التاريخيَّين في الحداثة فهما نشوء الفكرة القومية أو

الوعي القومي باعتباره العامل الذي تحقّقت معه الطفرة في انتظام الدول والمجتمعات على أساس قومي. ولكن أن يكون الوعي التاريخي المباطن لفكرة تمايُز الرابطة الوطنية أو القومية من الدين في الخطابات العلمانية العربية وعيًا طفرويًا لا صيرورِيًا، على هذا النحو، فذلك أمر لا يتعلّق بمسألة معرفية فقط، ولكن بمسألة أيديولوجية كذلك. وإذ نقول إن المسألة تتجاوز البعد المعرفي؛ فذلك لأن غايتنا، في هذا المقام، ليست إبراز «القصور المعرفي» لهذا الفكر في استيعاب مجريات تطوّر العالم الحديث، بقدر ما هي تتبّع النتائج الأيديولوجية المترتّبة على هذا الضرب من الوعي التاريخي، باعتبار أن الجهل، أو لنَقُل انعدام الوعي، بتفصيلات الصيرورة التي قطعتها بلدان أوروبا الحديثة من سيادة مبدأ الرابطة الدينية إلى واقع الدول – الأمم، الدول القومية أو الوطنية، سينعكس انعكاسًا مباشرًا وواضحًا في المستوى الأيديولوجي بالمعنى الذي نعتمده في هذا الكتاب، أي في مجموعة التمثّلات والمتخيَّلات الاجتماعية التي لها امتدادات في أنماط مخصوصة من الخيارات العملية السياسية والاجتماعية التي تتعلّق بتحقيق هدف علمنة الكيانات السياسية العربية (أو الكيان السياسي العربي المنشود، والاختلاف غير معتبر في هذا السياق)، بمعنى بنائها على الرابطة الوطنية أو القومية، من حيث هو وضع يجب أن يُنجَز.

طبيعي أنه لم يكن ممكنًا، في نطاق الوعي الأيديولوجي المؤسّس على هذا الوعي التاريخي، التفكير في أن ثمّة صيرورة من التطورات الاجتماعية والسياسية والثقافية قد أفضت إلى التشكّل الحديث للروابط القومية والوطنية، ولتمايزها من روابط الدين في وعي الأفراد والجماعات؛ فالوعي الأيديولوجي العلماني العربي الذي اتخذ صيغة الدعوة الموجبة إلى سيادة الرابطة الوطنية أو القومية انطلق من الاعتقاد بالوجود المكتمل لهذه الرابطة، وبالتجسّد الفعلي لتمايزها الواضح من الرابطة الدينية، وعلى وجه التدقيق من الرابطة الإسلامية. وهذا ما ترجمه ساطع الحصري بجلاء في حديثه عن

العلاقة بين الحركة الإسلامية (ظهور الدعوة الإسلامية وتطوّرها) والقومية العربية، معتبرًا أن «الحركة الإسلامية كانت واقعة تاريخية هامة، أوجدت تحوّلًا انقلابيًا خطيرًا في أحوال العرب [...] ولكن الحركة الإسلامية لم تبق مرتبطة بالقومية العربية ارتباطًا تامًّا. لأن بعض الجماعات استعربت دون أن تعتنق الديانة الإسلامية، وبعكس ذلك فإن بعض الجماعات اعتنقت الديانة الإسلامية دون أن تستعرب، وتكوَّنت جماعات عربية غير مسلمة من ناحية، وأمم إسلامية غير عربية من ناحية أخرى»[145].

على هذا النحو، لم يتخيَّل هذا الوعي الأيديولوجي العلماني العربي المهمة الموجبة التي تقوم عليها دعوته إلا من حيث هي مهمة تسويد الرابطة الوطنية أو القومية في البلاد العربية بدلًا من الرابطة الدينية، كما حدث في البلدان الغربية الحديثة. كان الروّاد المؤسّسون لهذا الوعي يقولون صراحة بالطابع التاريخي لهذه المهمة، ولا شك في ذلك، غير أن التاريخية في هذا الوعي لم تتخطَّ حدود القول إن زمن الرابطة الدينية في انتظام المجتمعات والدول قد ولّى، وأن زمن الرابطة الوطنية أو القومية قد حلّ محلّه. على خلفية هذا الوعي التاريخي المخصوص، يبني فرح أنطون القاعدة التي يحاجّ على أساسها مُناظرَه (الشيخ محمد عبده) المدافع عن رابطة الجامعة الإسلامية التي عرفتها الأمة «قبل ظهور الخلاف»، ومن ثمّة يشرّع من خلالها لبديله العلماني المتمثّل في الرابطة الوطنية. تقول هذه القاعدة: «إذا كانت الوحدة الدينية محالًا [...] وتغيُّرُ شروط الأديان أمرًا لازمًا، فالرجوع إلى الأصل أمر محال، وخصوصًا في زمن كهذا الزمن»[146]. وتطبيق هذه القاعدة العامة على السياق المخصوص الذي يخوض فيه أنطون «معركته» دفاعًا عن العلمانية التي تعني تسويد الرابطة الوطنية يفضي إلى القول: «إن تأسيس مستقبل الإسلام على دعوة دينية، كالدعوة الأولى، أمر محال لأن الوسط اليوم غير الوسط الماضي. وفي غير هذا التأسيس لا سبب ولا موجب لقرن الدنيا بالدين. لأن الدنيا تتخذ حينئذ وجهة أخرى. ومعلوم أن الوجهتين مفترقتان»[147].

وقد بنى الوعي الأيديولوجي القومي العربي شرعية مشروعه الوحدوي على الوعي التاريخي عينه، أي على منطق مفاده أن هذا المشروع إنما هو تحقيق لتحوُّل تاريخي، تقوم بموجبه الرابطة القومية في العصر الحديث بالدور الذي نهضت به الرابطة الدينية في عصور تاريخية سالفة. فكرة التحوُّل التاريخي، على هذا النحو، نستشفّها بجلاء من حديث عفلق عمّا يُسمّيه «المحرّك الأساسي» الذي هو «بمثابة نقطة يتركّز فيها انتباه الأمة»؛ إذ يقول: «فإذا نظرنا إلى العرب في الماضي وجدنا أن هذا المحرّك الأساسي كان في وقت ما عند ظهور الإسلام هو الدين. فقد قدر وحده على استثارة كوامن القوى في النفس العربية، واستطاع أن يحقّق الوحدة والتضامن، وأن يلهب النفوس ويفتح القرائح، وأن يحقق بالتالي تلك النهضة [...] أما اليوم فإن المحرّك الأساسي للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية، التي هي كلمة السر التي تستطيع وحدها أن تحرّك أوتار قلوبهم، وتنفذ إلى أعماقهم، وتتجاوب مع حاجاتهم الحقيقية الأصلية»(148).

ويقول عبد الناصر في هذا المعنى: «اتّحدت المنطقة بيقين النبوات حين بدأت رسالات السماء تنزل إلى الأرض [...] واتّحدت المنطقة بسلطان العقيدة حين اندفعت رايات الإسلام تحمل رسالة السماء الجديدة»(149). وبما أن عبد الناصر يعتقد أن هذا الدور الوحدوي الذي اضطلعت به الأديان تاريخيًا باتت تضطلع به في العصر الحديث الفكرة القومية، فليس من التعسّف الاستنتاج أننا تجاه دلالات الوعي التاريخي الذي يقوم على اعتبار أن وظائف الوحدة الاجتماعية وتدبير الشأن السياسي أصبحت تؤدى وفق شرعيات ومرجعيات بشرية محضة بعد أن كانت تؤدى وفق شرعيات ومرجعيات دينية.

ثالثًا: من طفروية بديل الرابطة الوطنية إلى سحرية أقنوم السلطة المدنية وفصل الدين عن السياسة، أو

كيف يتحوّل سالب الدين إلى قاعدة لموجب الوطنية؟

حاولنا أن نستثمر، في ما سبق، الإمكانات المنهجية التي يتيحها تنزيل منجز بشارة ومخرجاته في سياق تطوّر الفكرة العلمانية في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر. وبالنظر إلى أن هذه المخرجات تمثّل تشكيلًا لوعي تاريخي بصيرورة العلمنة وما تخلّلها من تحولات في أنماط التديّن، فإن تنزيلها في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، من أجل المقارنة والبحث عن نواحي الإضافة التي حققتها، يفترض منهجيًا معالجة مسألة أشكال وعي الصيرورة، ومن ثمّة أشكال الوعي التاريخي، المباطنة للطروحات الفكرية العربية المعاصرة المصنَّفة علمانية. وهذا ما حاولنا تجسيده في المحور السابق من خلال محاولة الإبانة عن طبيعة الوعي التاريخي المباطن لتجلٍّ أساسي من التجلّيات الأولى للفكرة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، وهو فكرة تمييز الرابطة الوطنية أو القومية من الدين في الخطاب الذي جسّمته الدعوات المنتصرة للرابطة الوطنية أو القومية في كتابات أنطون والحصري وعفلق وعبد الناصر. وبالاستناد المرجعي إلى مخرجات منجز بشارة المتمثّلة في الوعي التاريخي بالعلمنة، من حيث هي تمايز من الدين، يحصل في مدى صيرورةٍ متحرّكةٍ ومتعرّجة الأطوار ومختلفة الأشكال، أمكن أن نستخلص انتفاء فكرة الصيرورة في وعي موجب الرابطة الوطنية أو القومية، أي في وعي تمايزها من الرابطة الدينية، في هذا الخطاب.

لا شك في أن ثمّة أصولًا معرفية (تتعلق بالمعرفة التاريخية الموضوعية) ونظرية ومنهجية يقوم عليها الاختلاف بين هذا الوعي التاريخي الطفروي في الخطاب المؤسّس للفكرة الوطنية والفكرة القومية عربيًا والوعي التاريخي الصيروري الذي أسَّس له بشارة في **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. وليس اعتباطًا، في تقديرنا، أن يكون الجزآن الأوّلان من هذا المؤلّف في الحجم الذي

انتهيا إليه، وليس اعتباطًا كذلك أن يبذل بشارة كل تلك المجهودات التنظيرية والتأريخية والتوثيقية التي بذلها فيها؛ فالأمر كان يستدعي، بالفعل، كل هذا المجهود المعرفي من أجل تصحيح، أو بالأحرى من أجل إعادة تشكيل، الوعي التاريخي بالمجريات التي قادت إلى ظهور العالم الحديث داخل سياق فكري وأيديولوجي عربي معاصر يحتوي على أنماط مخصوصة من الوعي لا تستوعب الكثير من المعطيات التاريخية الموضوعية التي تخلّلت هذه المجريات، على نحو ما تترجمه طبيعة الوعي التاريخي الطفروري المباطن للفكرة الوطنية أو القومية.

بيْد أن فاعلية أو راهنية الاعتماد المرجعي على هذا الوعي التاريخي الصيروري في مقاربة التجسُّدات الأولى للفكرة الوطنية أو القومية في السياق العربي المعاصر لا تنحصر في حدود هذا المستوى المعرفي المجرّد، أي مستوى رصد الطبيعة اللاصيرورية أو الطفروية للوعي التاريخي الثاوي فيها؛ ذلك أن الأمر، كما سبق أن نصّصنا عليه، لا يتعلق بمسألة معرفية فحسب، بل بمسألة أيديولوجية كذلك. وما سنحاول الاستدلال عليه، بدايةً من منعطف هذا المحور من هذا الفصل، هو أن مخرجات ما أسّس له بشارة من براديغم مرتكز على الوعي التاريخي الصيروري بمجريات العالم الحديث ويملك إمكانات تحليلية وتفسيرية، تساعد في فهم التمثّلات والمتخيَّلات الأيديولوجية المتعيّنة التي نشأت من رحم الوعي بتاريخية العلمنة في بلدان أوروبا الحديثة من حيث هي تسويد طفروي لاصيروري للرابطة الوطنية أو القومية بدلًا من الرابطة الدينية. لقد تُرجم هذا الوعي، كما رأينا سابقًا، في تمثّل كل من أنطون والحصري وعفلق وعبد الناصر لتاريخية مهمة تسويد موجب الرابطة الوطنية أو القومية في البلاد العربية بدلًا من الرابطة الدينية ضمن حدود لا تتجاوز القول إن زمن الرابطة الدينية في انتظام المجتمعات والدول قد ولّى، وإن زمن الرابطة الوطنية أو القومية قد حلّ محلّه.

إن بدايات التخيّل الأيديولوجي العربي للمسالك العملية المؤدية إلى

تسويد الرابطة الوطنية أو القومية على أرض الواقع ارتهنت إلى حدٍّ بعيد، في تقديرنا، بهذا التمثّل التاريخي الذي يجرّد سيادة الروابط الوطنية والقومية وسيادة الأفكار المعبّرة عنها في الغرب من سياقها الصيروري التراكمي، ومن قاعدية متغيّر الدولة الحديثة، والدور الذي نهض به في هذا السياق؛ فلقد انعكس هذا الوعي الطفروي على تخيّل فرح أنطون أن تسويد الرابطة الوطنية بدلًا من الروابط الدينية في الشرق يكون بمجرّد اقتباس العلمانية في صورتها الناجزة، أو في إحدى صورها الناجزة في الغرب، أي السلطة أو الحكومة المدنية اللادينية التي يمثّل إنشاؤها حدثًا طفرويًا وأقنومًا سحريًا في القضاء المبرم على «السوس» الذي ينخر «الشرق»، و«هذا السوس هو الشقاق الديني الذي لا يخف ولا يبطل إلا متى أقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر. وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها، لأن الحكومة المدنية لا تفضل ابنًا على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة»[150].

ويذهب فرح أنطون، في ردّه على طروحات محمد عبده، إلى أن معالجة المشكلات الناجمة عن «التفرّعات والتشعّبات التي حدثت في الإسلام والمسيحية» لا تكون بـ «الرجوع إلى الأصل»، أصل الرابطة الدينية قبل «نشوب الخلاف»؛ فالعودة بالتاريخ إلى أصل الرابطة الدينية أمر محال، لأن الأمم «صارت تطلب الوحدة من طريق الوطنية»، كما رأينا في شاهد سابق من قول أنطون. وعلى هذا الأساس، يكون الحلّ كامنًا في تحويل تلك «التفرّعات والتشعّبات» من شقاقات وصراعات دينية إلى حريات وتعدّدية دينية داخل الجماعة التي توحّدها الرابطة الوطنية، وذلك لا يكون إلا بوجوب «فصل الدين عن السلطة المدنية. وبالتالي يكون أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم، وعدم الإذن له بالخروج منها، لأنه لا دخل له في الدنيا ولا وظيفة له غير عبادة الله»[151].

ويرى فرح أنطون أن الأديان لا تقبل بمبدأ الحرية الدينية إلا متى أصبحت تقبل بتطبيق «الشرع المدني» باعتباره بديلًا من «الشرع الديني». وفي هذا الصدد يسأل أنطون: «هل تطيق الأديان أن تصبر على أحد يجحدها؟»، ثم يجيب بما يفيد طابع الأقنوم السحري لـ «الشرع المدني» كما يتخيّله: «نحن نعلم أن كل الأديان لا تطيق ذلك على وجه الإطلاق. وإذا أطاقته اليوم فما ذلك إلا لأنها أصبحت تقدّم الشرع المدني على الشرع الديني»[152]. والمثير للانتباه أن ماهية «الشرع المدني» الذي يؤسّس للرابطة الوطنية، في منظور أنطون، تتحدّد بصفته السالبة، أي باعتباره شرعًا غير ديني، أكثر من كونها تتحدَّد بصفات موجبة ذاتية فيه، ذات مضامين معلومة.

انطلاقًا من هذا التشخيص المتعيّن للعلاقة بين التمثّل التاريخي الطفروي للعلمنة المتحقّقة في الغرب، والتخيّل الأيديولوجي الطفروي لمسالك العلمنة المنشودة في الشرق، نقدّر أن من أهم الإمكانات التي يتيحها لنا الوعي التاريخي المضمَّن في نظرية العلمنة عند بشارة (الوعي بصيرورة العالم الحديث) تفسير جذور هذا الشطر الأساسي من مضامين الدعوة الأيديولوجية العلمانية العربية، التي ما زال يُعاد إنتاجها إلى اليوم كما سنرى في فصول قادمة؛ نعني فكرة العلمانية باعتبارها تتحدّد بسالب الدين، لأنها مرادفة عمليًا لتكريس سلطة سياسية منفصلة عن كل الأديان التي يجب أن ينحصر وجودها في المجال الخاص (خصخصة الشأن الديني)، وهذه السلطة تطبّق «شرعًا مدنيًا» يتّخذ هذه الصفة (صفة المدنية) بمضمون سالب بالأساس، أي من حيث كونه «شرعًا لادينيًا» بالأساس. استنادًا إلى مخرجات منجز بشارة ونتائجها، وتحديدًا استنادًا إلى نظرية العلمنة فيه باعتبارها نظرية في الدولة، يمكن أن نستخلص نتيجة مفادها أن الدعوة الأيديولوجية العلمانية العربية قد قامت، منذ نشأتها، على وعي تاريخي يتمثّل النتائج باعتبارها أسبابًا أو عوامل قاعدية. أي يتخيّل سالب الدين باعتباره قاعدة لموجب الوطنية، ذلك أن أساس العلمنة المتمثّلة في إحلال الرابطة الوطنية

محلّ الرابطة الدينية إنما هو السلطة المدنية، وهي مدنية لأنها تحشر الدين في الحيّز الخاص، وتفصله عن السياسة، وتطبّق شرعًا مدنيًا غير ديني.

على هذا الأساس نقدّر أن ثمّة علاقة قائمة ومتعيّنة بين طفروية الفكرة العلمانية العربية المجسَّدة في مقولة السلطة المدنية التي تفصل الدين عن السياسة من جهة، وطفروية فكرة تمييز الرابطة الوطنية من الرابطة الدينية، وطفروية التمثّل التاريخي لتَعلمُن البلدان الغربية من جهة أخرى. فلقد سبق لنا أن بيّنّا، في الفصل السابق، أن فكرة الصيرورة في مفهوم التمايز ذاته، عند بشارة، هي التي تبطل دلالات العلمانية باعتبارها واقعة طفروية في تاريخ أيّ مجتمع إنساني تتحقّق بشكل ناجز ونهائي مع أي خيار دستوري أو سياسي مضمونه إخراج الدين من الشأن العام. وطبيعي أن تنتفي فكرة الدولة، باعتبارها ظاهرة حديثة موجبة في هذا الخطاب، مع انتفاء المضمون الصيروري لتمايز الرابطة الوطنية من الرابطة الدينية؛ لأن تحليلات بشارة المتعيّنة تفيدنا أنه حينما يُباشَر فهم ظهور هذا التمايز للروابط الوطنية أو القومية من الدين وتطوُّر مظاهره باعتبارهما صيرورة تراكمية، فلا مفر من الاصطدام العياني والمباشر بالدولة من حيث هي ظاهرة حديثة تمثِل مناطًا لهذه الصيرورة وعاملًا قاعديًا فيها؛ فمعها، ومعها فقط، ظهرت الهويات الوطنية المتمايزة من الدين. أما قبل ظهور الدولة الحديثة، فتمايز من هذا القبيل لا وجود له فعليًا.

ومع غياب الوعي بحداثة ظاهرة الدولة ومفهومها، نقلت هذه الفكرة العلمانية العربية إلى الفكر الأيديولوجي العربي جدال العلمانية بمفهومها الضيّق السالب، أي جدال علاقة الدين بالدولة وبالشأن العام الذي ظهر في مرحلة متأخرة من صيرورة العلمنة في الغرب. فصار هذا الجدال، عمليًا، جدالًا حول إمكانية إقصاء الدين (الإسلام تحديدًا) وفصله عن كيانات سياسية ما قبل دولتية، أو لنقُل كيانات سياسية لم تستكمل بعدُ مقومات الدولة الحديثة، ومن ثمّة لم تُستكمل معها صيرورة تمايزها من الرابطة الدينية. تلك هي المفارقة التي بدأت مع فرح أنطون في الفكر الأيديولوجي العربي

المعاصر، وهي لم تزل متواصلة كما سنرى في فصل قادم من هذا الكتاب.

رابعًا: من طفروية البديل القومي إلى الوعي الأيديولوجي الضددولتي، أو موجب الأمة باعتباره مرادفًا لسالب الدولة

تتفرّد كتابات ساطع الحصري عن بقية مكوّنات المدوّنة التي نعتمدها في هذا الفصل، بكونها تحوي نصوصًا ذات صياغات موسّعة، ولها صلة مباشرة وصريحة بالوعي التاريخي الذي نهضت عليه الفكرة العلمانية العربية التي اتخذت صيغة الدعوة إلى تسويد الرابطة الوطنية أو القومية بدلًا من الرابطة الدينية؛ ربما لأن مؤلفات الحصري تغلب عليها الطبيعة التأسيسية النظرية للفكرة القومية، بينما تنحو بقية المؤلفات بقدرٍ أكثر إلى التأسيس للمسالك العملية المؤدية إلى تجسيم هذه الفكرة على أرض الواقع. واعتمادًا على هذه المادة النظرية المرتبطة ارتباطًا صميميًا وصريحًا بالتمثّل التاريخي اللاصيروري أو الطفروي لنشوء الفكرة القومية في البلدان الغربية، ودائمًا بالاستناد المرجعي إلى مخرجات منجز بشارة، سنحاول أن نفسّر، في هذا المحور، جذور مظهر مهم آخر من المظاهر المتعيّنة للوعي الأيديولوجي العلماني في الفكر العربي المعاصر، وهو ذاك الذي سنسمّيه «الوعي الأيديولوجي الضدّدولتي».

كان واضحًا أن الوعي التاريخي الذي نهضت عليه الفكرة القومية عند ساطع الحصري اعتمد على معطى بروز الحركات القومية الفاعلة والمظفّرة التي شهدتها بلدان أوروبية عديدة (مثل ألمانيا وإيطاليا وبولونيا وغيرها) خلال القرن التاسع عشر. وبدا لنا أن هذا الوعي متجسّم في تحويل هذا المعطى من حالة تاريخية عينية إلى «نظرية» في مسار تطور الأفكار الفاعلة سياسيًا في التاريخ الأوروبي بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ففي القرن الثامن عشر، كانت «أذهان المفكرين والساسة تهتم، قبل كل شيء،

بالدولة، وكانت تبحث عن أفضل أشكال الدولة وأوفقها لضمان سعادة الشعب ورفاهيته. كما كانت تدرس حقوق الدولة وواجباتها [...] ونستطيع أن نقول إن أبحاثهم كانت تحوم حول أمرين: الدولة التي تحكم، والتَّبَعة، أو الرعايا، التي تخضع لحكمها [...] أما أنواع الشعوب التي تحكمها الدولة الواحدة [...] والشعب الحاكم والشعوب المحكومة [...] فإن كل ذلك لم يسترع اهتمام الباحثين إلا بعد أن تقرَّر مبدأ 'سيادة الشعب'، وصار هذا المبدأ يسود على شؤون الدولة، عندئذ، وعندئذ فقط، أخذ يظهر إلى العيان الفرق بين الدولة وبين الأمة، وبدأ النزاع بين الأمم والدول، وقامت الحركات القومية في مختلف البلاد، بأشكالها المختلفة»[153].

على هذا النحو، يبدو أن التاريخ السياسي الأوروبي تطوّر من عصر تسوده فكرة الدولة إلى عصر تهيمن عليه فكرة القومية أو الأمة (وهما مترادفتان عند الحصري). ويجنح الحصري إلى قطع السياق التاريخي بين العصرين استدلالًا على وجوب القطع الفكري بين فكرتَي الدولة والقومية[154]، من منطلق القول إن ما حدث بين العصرين يمثّل تحوّلًا تاريخيًا جذريًا في مستوى العامل القاعدي الفاعل في حراك جميع شعوب المعمورة؛ بحيث إن «القرن التاسع عشر كان 'عصر القوميات' بالنسبة للشعوب الأوروبية وحدها. وأما القرن العشرين [كذا] فصار، أو سيصير، 'عصر القوميات' بالنسبة لسائر الشعوب بأجمعها»[155]. وهكذا يشكّل انتظام الشعوب وفق الرابطة القومية، بدايةً من القرن التاسع عشر، عنوان تحوّلٍ إلى عصر سياسي جديدٍ نوعيًا في تاريخ البشرية جمعاء. وتُعدّ هذه «الحقيقة» مصادرة أساسية كثيرًا ما يعتمدها ساطع الحصري في محاجَّته المدافِعة عن المشروع القومي الوحدوي العربي.

غالبًا ما يُذكّر ساطع الحصري محاجّيه في شأن شرعية هذا المشروع قائلًا: «إننا نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين، لا في القرن الثامن عشر. نحن نعيش في القرن الذي صيغت فيه خارطة أوروبا صياغة جديدة تمامًا،

وفقًا لما يقتضيه مبدأ القوميات»[156]. والمثير أن هذا التحوّل التاريخي إلى «عصر القوميات»، عند الحصري، بدا تحوّلًا طفرويًا ظهر «دفعة واحدة»، وهو غير مسبوق بأيّ شكل من أشكال الصيرورة أو التراكم التاريخي؛ حتى إننا نراه، في ردّه على من يقدّم قيام الولايات المتحدة الأميركية (عام 1776) باعتبارها أنموذجا مربكًا للنظرية القومية، يقول: «يجب أن نتذكّر أنه في ذلك العهد ما كان يوجد على وجه الأرض دولة قومية أبدًا. كانت الدول عندئذ في حالة ممالك بكل معنى الكلمة. ومن المعلوم أن فكرة القوميات لم تصبح من القوى المؤثرة في السياسة الدولية، إلا بعد مرور مدة طويلة، تزيد عن نصف قرن»[157].

لا بدّ، في تقديرنا، من استحضار طبيعة هذا الوعي التاريخي الذي يساكن الفكرة القومية عند ساطع الحصري لنفهم ونفسّر مصائرها المتعيّنة في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر؛ أي لنفهم ونفسّر طبيعة التمثّلات والمتخيَّلات الأيديولوجية التي تجسَّمت فيها عيانيًا هذه الفكرة؛ ذلك أن مقولة حلول «عصر القوميات» الذي معه «بدأ النزاع بين الأمم والدول»، كما ورد في شاهد سابق، جعلت الحصري يوصّف الواقع العربي بأنه واقع أمة من أمم العالم «التعيسة» التي «ظلّت بعيدة عن تحقيق وحدتها القومية، باستكمال شخصيتها السياسية، فلم تستطع أن تجعل حدودها الدولية [بمعنى حدود دولتها] منطبقة على حدودها القومية»[158]. ويشخّص الحصري، بناءً على هذا التوصيف، الحالة العربية في متخيّلٍ سيهيمن على الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر ردحًا كبيرًا من الزمن، متخيَّل مضمونه أن «هنالك 'الوطن الخاص' الذي يتحدد بحدود كل دولة من الدول القائمة. و'الوطن العام' الذي يشمل جميع الأراضي التي تسكنها شعوب الأمة على اختلاف دولها وأوضاعها السياسية ... 'الوطن الفعلي' الذي تعترف به الدول، و'الوطن المثالي' الذي تنشده نفوس المواطنين ... وبتعبير أقصر، يكون هنالك: 'الوطن

الراهن' و'الوطن المنشود' ... 'الوطن الدولي [نسبة إلى الدولة]' و'الوطن القومي'»[159].

يُعدّ هذا المتخيّل الأيديولوجي، متخيّل ثنائية الدولة الإقليمية الموجودة والأمة الموحَّدة المنشودة، أحد أهم منتجات هذا الوعي التاريخي الطفروي الذي انبنت عليه الفكرة القومية العربية من حيث كونها فكرة علمانية أساسها القول بتمايز الرابطة القومية من الرابطة الدينية. لقد بوَّأ ساطع الحصري هذا المتخيّل منزلة العصب في النظر إلى المسألة القومية العربية؛ فهو يقول: «يجب علينا أن نعرف حق المعرفة أن الأمة شيء والدولة شيء آخر. والفرق بينهما قد يكون من الوجهة العملية ضئيلًا في بعض الأحوال، ولكنه قد يكون كبيرًا جدًّا في أحوال أخرى. وأحوال العالم العربي، الآن، تجعل هذا الفرق مهمًا وعظيمًا جدًا. ولذا يجب علينا أن نتجنّب الخلط بين الأمة والدولة، خلال تفكيرنا بالأمور الاجتماعية والسياسية التي تتعلق بالبلاد العربية»[160].

وخطورة هذا المتخيّل الأيديولوجي لا تكمن في قيامه على ثنائية واقع الدولة وواقع الأمة، في حد ذاتها، بل في المضمون التقابلي الضدّي الذي تتخذه هذه الثنائية، على نحو يكون معه التفكير في الدولة القائمة نقيضًا للتفكير في الأمة العربية. إن معالم هذا الوعي الأيديولوجي الضدّدولتي، أو الوعي الذي يضع موجب الأمة مرادفًا لسالب الدولة، نستخلصه بيسر، مثلًا، حين يتناول الحصري مسألة الاختلافات التي تشقّ المثقفين العرب حول الهوية القومية، فيذكر أن لها أسبابًا عديدة، غير أنه يعتبر أن «المصدر الأصلي لجميع تلك الأسباب هو تعدُّد الدول العربية، وانقسام الأمة العربية بين هذه الدول المتعدّدة. ذلك لأننا نشأنا على الاهتمام بالدول أكثر من التفكير في الأمم. فصار أمر 'تعدُّد الدول العربية' يستوقف أنظارنا بشدة، يحول دون انتباهنا إلى 'الأمة العربية' التي وراء هذه الدول»[161]. على هذا النحو، نجد أنفسنا تجاه وعي أيديولوجي يغلق تمامًا باب التفكير في الدولة إلا في نطاق

متخيَّل دولة الوحدة المنشودة التي ستصنعها الأمة. أما الدولة القُطرية القائمة فهي تمثّل، بإطلاق، واقعًا مضادًا لمشروع الأمة القومية ومشروع الدولة التي تعبّر عنها.

صحيح أننا نعتبر أن هذا الوعي الأيديولوجي الضدّدولتي قد تغذّى، بشكل مباشر وصميمي، في تنظيرات ساطع الحصري، بتمثّله التاريخي اللاصيروري أو الطفروي لنشوء الفكرة القومية في البلدان الغربية خاصة، وبتمثّله كذلك هذه الفكرة من حيث هي فكرة لاحقة ونافية تاريخيًا لفكرة الدولة (مقطوعة سياقيًا عنها) في تطور مسار الأفكار السياسية الفاعلة والمهيمنة في المجتمعات الحديثة، ومن تخيُّله أيضًا أن حالة اللاتطابق بين واقع الدولة القائمة ومفترضات الانتماء القومي إنما هي حالة تَقابُل ضدّي بين الدولة والأمة بإطلاق؛ بيْد أن هذا لا ينفي أن الشروط المخصوصة للحالة العربية قد ساعدت في تقوية هذا المتخيَّل وتعزيز شرعيته. والمقصود بهذه الشروط أن نشوء الدول العربية الحديثة، وخصوصًا في المشرق العربي، قد التبس تاريخيًا بالمخطّطات والمطامع الاستعمارية في اقتسام المنطقة إلى مناطق نفوذ واحتلال (وخصوصًا اتفاقية سايكس - بيكو).

ونرى ساطع الحصري كثيرًا ما يستنجد بهذه المعطيات والشروط التاريخية من أجل الاستدلال على ضدّية العلاقة القائمة بين الدول القُطرية العربية القائمة والأمة العربية ومشروعها الوحدوي. يقول: «أعتقد أن الحقائق والوقائع [...] لا تترك مجالًا للشك في أن انقسام الولايات العربية إلى دول عديدة، إنما حدث من جرّاء مساومات الدول الأجنبية ومطامعها، لا من جرّاء نَزعات أهالي البلاد ومصالحهم. كما أن تخوم الدول المذكورة تقرَّرت بناءً على رغبات تلك الدول الأجنبية واتفاقاتها، لا بناءً على ضرورات الأوضاع الطبيعية، أو بناءً على مقتضيات المصالح الأجنبية»[162].

إن مخرجات الوعي التاريخي الصيروري الذي أسّس له بشارة،

وخصوصًا مُخرَج نظرية الدولة المضمَّنة في نظرية العلمنة، تسعفنا بإمكانية تفسير جذور هذا المتخيَّل الأيديولوجي الضدّدولتي المباطن للفكرة القومية العربية عند ساطع الحصري، تمامًا كما أسعفتنا بتفسير جذور ما طبع الفكرة الوطنية عند فرح أنطون من متخيَّل السلطة المدنية التي تفصل الدين عن السياسة وتحشره في النطاق الخاص؛ فكلا المتخيَّلَين نشأ من رحم الوعي التاريخي الطفروي الذي يُحوّل بعض مفرزات صيرورة العلمنة في البلدان الغربية ومظاهرها ونتائجها إلى عوامل قاعدية فاعلة؛ وذلك أن نشوء الروابط القومية أو الوطنية وبروز الأفكار المعبّرة عنها، تمامًا كما هو مبدأ فصل الدين عن الدولة وخصخصته، كلها مظاهر ونتائج لصيرورة العلمنة من حيث هي صيرورةُ تمايزٍ قام فيها تشكّل الدولة الحديثة، باعتباره متغيّرًا موجبًا، بدور العامل القاعدي، كما ورد في الفصل السابق، وسيرد أيضًا في محور لاحق من هذا الفصل.

خامسًا: صيرورة الصراع الطبقي وعيًا تاريخيًا بديلًا في الفكر القومي العربي وسحرية أقنوم الاشتراكية

عمليًّا، لم يكن ممكنًا للوعي الأيديولوجي الضدّدولتي، كما تجلّى في فكر ساطع الحصري، أن يكون منتِجًا مباشرًا لتمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية تتعلق بالمسالك العملية المؤدية إلى تسويد الرابطة القومية على أرض الواقع العربي. بمعنى آخر، لم يكن ممكنًا لهذا الوعي أن يكون رافعة فكر سياسي عملي أو برامج سياسية عملية؛ وذلك لأن المخيال الذي يرى الدولة القُطرية القائمة نقيضًا وجوديًا للأمة القومية، في المطلق، ويضع الدولة المنشودة بعد الأمة، لا خلفها وفي قاعدتها، إنما هو مخيال عقيم سياسيًا، بالمفهوم العملي الدقيق للسياسة من حيث هي برامج قابلة للتطبيق بممارسة الحكم في إطار دولتي للحكم. وأقصى ما يمكن أن ينتجه هذا الوعي الأيديولوجي

الضدّدولتي لا يعدو أن يكون شعارات طوباوية، مثل شعار «توحيد الثقافة العربية»[163]، لأنها تفتقد صفة برنامج للعمل السياسي في الدولة.

على هذا الأساس، لم يكن ممكنًا للفكر الأيديولوجي القومي العربي البعثي والناصري التماهي التام مع هذا المتخيّل الضدّدولتي. فهذا المتخيَّل يمثّل مفارقة بالنسبة إلى فكر ينظّر لسياسة حزب فاعل وحاكم في دول قُطرية (فكر عفلق بالنسبة إلى حزب البعث)، وبالنسبة إلى فكر ينظّر لسياسة دولة قُطرية (فكر عبد الناصر بالنسبة إلى مصر والجمهورية العربية المتحدة في فترة ما). صحيح أن طبيعة الوعي التاريخي الذي التبس بالفكرة القومية العربية والشروط التاريخية التي حفّت بنشأة الدول القطرية العربية صعّبت على القوميين العرب أن يتخيّلوا شرعية ودورًا إيجابيًا فاعلًا لهذه الدول القائمة في إطار مشروع توحيد الأمة العربية؛ بيْد أن تحويل الفكرة القومية إلى مشروع سياسي عملي لنظام حاكم في دولة قُطرية كان يفرض، عمليًا، تعطيل متخيّل التضاد الوجودي بين الدولة القُطرية العربية القائمة ومشروع توحيد الأمة القومية.

من جهة أخرى، كانت الطبيعة الحركية العملية لفكرَي عفلق وعبد الناصر تستدعي، بالضرورة، شكلًا من أشكال الوعي الصيروري، على الرغم من الطابع الطفروي للوعي التاريخي الملازم لرؤية تسويد الرابطة القومية بدلًا من الرابطة الدينية. بمعنى آخر، كانت تلك الطبيعة العملية تستدعي مواجهة سؤال كيفية تحويل مشروع الأمة القومية إلى واقع موضوعي، أي سؤال المسالك والبرامج والمخطّطات العملية التي تُتّبع وتُنفّذ من خلال حكم الدولة القُطرية لكي توصل إلى الهدف المنشود، وهو سؤال كان يستدعي الاستفادة من العلمانية (تسويد الرابطة القومية) باعتبارها صيرورة من التطورات والمراحل والمنعرجات، لا باعتبارها فكرة تعبّر عن وضعية ناجزة.

استنادًا إلى هذه المعطيات، يمكن، في تقديرنا، تفسير تسلّل المقولة

الأيديولوجية الماركسية التي مفادها أن الصراع الطبقي محرّك التاريخ إلى الفكر الأيديولوجي القومي العربي في صيغته البعثية والناصرية؛ فهذه المقولة مثّلت المرجعية التي اضطلعت بالدور الأساسي في تخيُّل الصيرورة المؤدية إلى تحقيق المشاريع الوطنية في الدول القُطرية (أصبح هذا الأمر عمليًا ذا بعد موضوعي) وتحقيق المشروع القومي الوحدوي العربي. صحيح أن المتغيّرات الدولية أدت دورًا موضوعيًا في انفتاح الفكرة القومية العربية على فكرة الصراع الطبقي، باعتبار أن الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية أصبحت ذات جاذبية كبيرة بالنسبة إلى حركات التحرّر الوطني والاجتماعي في البلدان المستعمَرة والمتخلّفة إنتاجيًا وسياسيًا (ما قبل الرأسمالية). لكن العامل الأساسي في هذا الانفتاح، بحسب تقديرنا، كان نشأة الفكرة القومية في الأيديولوجيا العربية مفصولة عن الوعي بأهمية الدولة، بمفهومها الحديث، باعتبارها العامل القاعدي في صيرورة العلمنة التي تضمّنت، من بين ما تضمّنته، صيرورة تمايُز الأمم القومية والجماعات الوطنية في المجتمعات الغربية الحديثة. وهذه النتيجة ما كان ممكنًا أن نتوصّل إليها خارج اعتماد مخرجات تحليلات عزمي بشارة ونتائجها المتمثّلة في الاستيعاب الصيروري لتاريخ العلمنة في الغرب.

لم تخلُ كتابات عفلق وعبد الناصر من الإشارات الصريحة إلى اعتماد مقولة الصراع الطبقي باعتبارها مرجعية في تمثّل صيرورة العالم الحديث التي أفضت إلى قيام الدول والأمم على أساس الرابطة القومية؛ فعلى الرغم من الحرص على بيان المسافة الفاصلة بين الأيديولوجيا القومية العربية والأيديولوجيا الماركسية، وخصوصًا في ما يتعلق بالفلسفة المادية ومكانة العامل الروحي (خصوصًا في المرحلة الأولى من تأسيس الفكرة القومية)[164]، وكذلك في ما يتعلق بمسألة العلاقة بين القومي والأممي، فإن عفلق أقر للماركسية بـ «الحقيقة الموضوعية» التي «اكتشفتها»، وهي «قانون» الصراع الطبقي؛ فقد رأى أن «الماركسية أقرّت حقيقة واقعة عندما قالت بأن الصراع في هذا العصر

هو بين الطبقات، وجعلته بهذا قانون التطور التاريخي، وهي محقّة في تعليلها واستقرائها لمميزات هذا العصر [...] إلا أن الماركسية [...] جعلت هذا الصراع على النطاق العالمي الأممي وتجاهلت إلى حدٍّ بعيد، إذا لم نقل إنها تجاهلت تمامًا، هذا التكوين التاريخي الحيّ للقوميات حين اعتقدت بأن الروابط التي تجمع الطبقة العاملة والمستغَلّة في جميع بلدان العالم هي أقوى بكثير من الروابط التي تجمع طبقة معيّنة في أمة معيّنة بقوميتها»[165].

وبالمثل، نرى عبد الناصر يُقرّ بوضوح بأن «الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم»[166]. وقبل أن يشير عبد الناصر في **الميثاق الوطني**، بهذا الشكل المجرّد، إلى أنه يتخذ من الاشتراكية العلمية (الماركسية) مرجعًا في تمثّل منهج التقدم، كان في **فلسفة الثورة** قد كرّس ذلك عمليًا حينما استبطن شكلًا من أشكال الوعي بصيرورة العالم الحديث، عبّر عنه بقوله: «لكل شعب من شعوب الأرض ثورتان: ثورة سياسية يسترد بها حقّه في حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فُرض عليه، أو من جيش معتد أقام في أرضه دون رضاه .. وثورة اجتماعية، تتصارع فيها طبقاته ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقّق العدالة لأبناء الوطن الواحد. لقد سبقتنا على طريق التقدم البشري شعوب مرت بالثورتين، ولكنها لم تعشهما معًا، وإنما فصل بين الواحدة والثانية مئات من السنين»[167]. ويرتقي عبد الناصر بمقولة الثورتين السياسية والاجتماعية إلى مستوى «قانون» تقدّم الشعوب، ويسحبها على تجربة 23 تموز/ يوليو 1952 مع تعديل يلغي الفرق الزمني بين إنجاز الثورتين، باعتبار أن «التجربة الهائلة التي امتُحن فيها شعبنا هي أن تعيش الثورتان معًا في وقت واحد»[168].

نحن هنا تجاه تمثّل مرتبك، أو غير دقيق، أو لنَقُل إنه «معدَّل» لفكرة الثورتين البرجوازية والبروليتارية التي جسّدت من خلالها الماركسية تمثّلها الطبقي لصيرورة العالم الحديث و«قوانينها»، وجسّدت من خلالها أيضًا متخيَّلها حول مستقبل هذه الصيرورة؛ فمقولة الثورة البرجوازية التي يمثّل

لها الماركسيون بالثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية تكاد تختزل عندهم صيرورة التحوّل من القرون الوسطى إلى الحداثة في الغرب. أما الثورة البروليتارية فهي التي ستعقب الثورة البرجوازية ضرورةً على طريق الصيرورة إلى المجتمع الشيوعي، وتلك هي «الحتمية التاريخية». وإذ نقول إن عبد الناصر يتمثل، بشكل مرتبك أو غير دقيق، الفكرة الماركسية حول الثورتين البرجوازية والبروليتارية؛ فذلك لأن الماركسية لا تعرّف الثورة البرجوازية بأنها ثورة سياسية في مقابل تعريف الثورة البروليتارية بأنها ثورة اجتماعية. فكلتا الثورتين اجتماعية وسياسية في الوقت نفسه، بمعنى أنها تقوم بها طبقة اجتماعية (البرجوازية في حالة الثورة البرجوازية، والبروليتاريا في حالة الثورة البروليتارية)، فتنهي بها النفوذ الاقتصادي لطبقة اجتماعية أخرى وتفتك منها سلطة الدولة (الإقطاعية في حالة الثورة البرجوازية، والبرجوازية في حالة الثورة البروليتارية).

يبدو لنا أن عبد الناصر «عدَّل» نظرية الثورتين في الماركسية من أجل أن تستجيب لمجريات حركة 23 تموز/يوليو 1952؛ فبعد أن يتحدّث عن «قانون» الثورتين، على نحو ما رأينا، يقول: «ويوم سرنا في طريق الثورة السياسية، فخلعنا فاروق عن عرشه، سرنا خطوة مماثلة في طريق الثورة الاجتماعية، فقررنا تحديد الملْكية»[169]. بيْد أن هذا التعديل، في حد ذاته، لا يهمّنا كثيرًا، في هذا السياق؛ فالأمر لا يتعلق بالنسبة إلينا، كما أسلفنا، بمسألة محض معرفية فقط، ولكن بمسألة أيديولوجية في المقام الأول؛ بمعنى أننا أكثر اعتناءً بالأفكار الفاعلة والملهمة في الخيارات العملية والسياسية. وهذا ما يجعلنا نولّي وجهنا شطر فكرة الدمج في حد ذاتها، الدمج بين الثورة السياسية والثورة الاجتماعية، التي يستوعبها عبد الناصر، بوضوح في تقديرنا، عن التنظيرات الماركسية – اللينينية بشأن الثورة ومهماتها في البلدان المتخلّفة والمستعمَرة التي لم تتشكّل فيها علاقات إنتاجية رأسمالية واضحة، لأنها لم تمرَّ بالثورة البرجوازية[170].

وبصرف النظر عن التفصيلات والاختلافات التي شقّت الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية في النصف الأول من القرن العشرين بشأن الثورة في هذه البلدان[171]، فإن الفكرة الرئيسة التي وقع التعبير عنها مفادها أن زمن الثورة البرجوازية القديمة (التي تُحلّ العلاقات الإنتاجية الرأسمالية محلّ العلاقات الإقطاعية) قد ولّى، وأن مهمات هذه الثورة التي لم تتحقق في المجتمعات المتخلّفة اقتصاديًا والمستعمرة عسكريًا وسياسيًا (ومنها مهمة توحيد الأمة وبناء الدولة الوطنية) أصبحت جزءًا من مهمات البروليتاريا والفلاحين، بعد أن كانت جزءًا من مهمات البرجوازية، أي أصبحت جزءًا من صيرورة التحوّل إلى الاشتراكية بعد أن كانت جزءًا من صيرورة التحوّل إلى الرأسمالية.

ما يهمّنا، في هذا السياق بالأخص، هو هذه الفكرة الماركسية - اللينينية التي مفادها أن صيرورة الدول القومية الحديثة تحقّقت تاريخيًا مع صعود الطبقة البرجوازية وهيمنة العلاقات الرأسمالية، وأن التطور التاريخي لم يعد يسمح لهذه الطبقة بأن تضطلع بهذا الدور بالنسبة إلى المجتمعات التي لم تتحقّق فيها بعد هذه الصيرورة، لأن هذا التطور بلغ مرحلة بناء الاشتراكية، وهي المرحلة التي تنهض فيها الطبقات الكادحة، وفي مقدمتها الطبقة العاملة، بقيادة صيرورة التقدّم التاريخي. وتهمّنا هذه الفكرة تحديدًا لأن مضامينها منعكسة انعكاسًا جليًا في تخيّل عبد الناصر وعفلق للصيرورة التي يتحقّق بها ومعها المشروع القومي الوحدوي العربي.

تجلّت هذه الفكرة على صورة مفارقة في تصوّر عبد الناصر، الذي يصدر عن مقدمة نظرية مفادها أن «الثورة السياسية تتطلّب لنجاحها وحدة جميع عناصر الأمة وترابطها وتَساندُها ونكرانها لذاتها في سبيل الوطن كله»، في حين أن «الثورة الاجتماعية، من أول مظاهرها، تزلزل القيم وتخلخل العقائد، وتصارع المواطنين مع أنفسهم أفرادًا وطبقات»[172]. وهنا تكمن المفارقة في فكر عبد الناصر، بحسب تقديرنا، حين نراه لا يُدرج مشروع الوحدة العربية في نطاق «الثورة السياسية»، فلا يتخيَّلها وحدة مواطنين في دولة الوحدة

المنشودة، بل يُدرجه في نطاق «الثورة الاجتماعية»، معتبرًا أن مرحلة هذه الثورة دفعت بمفهوم الوحدة العربية «خطوة إلى مرحلة أصبحت فيها وحدة الهدف هي صورة الوحدة. إن وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها»[173]. إن إدراج المشروع القومي العربي في دائرة الثورة الاجتماعية أو الطبقية، على هذا النحو، هو الذي حمل عبد الناصر على أن يتحدّث في خطبه التعبوية عن أن «قوى الشعب العاملة [...] يشكلون رأس حربة الثورة العربية ولهم مصلحة أساسية في الوحدة العربية التي يجب أن تتحقق بتدخلهم الفعَّال»[174].

وقبل عبد الناصر، عكست كتابات ميشيل عفلق بوضوح هذا النمط من الوعي التاريخي الذي كرَّسته الماركسية - اللينينية والماوية في تمثّل المسألة القومية. يقول عفلق: «القومية التي كان الإقطاعيون قبل عشرين أو ثلاثين سنة يتلفظون بها دون إلمام شامل، ودون معنى إلا الردّ على الأجنبي ليعينوا الاسم والهوية بأننا عرب لا أكثر، هذا التعريف الفارغ كان لا بد أن يأخذ معنى حيًا مستمَدًا من الواقع، فقلنا بأن القومية العربية تساوي وتعادل حياة الجماهير ومصلحة الجماهير وقضايا الجماهير»[175]. وعلى هذا النحو، لم يتخيّل الفكر القومي العربي، في صيغتيه البعثية والناصرية، تحويل مشروعه الوحدوي إلى مشروع واقعي وإلى صيرورة عملية ملموسة إلا بإدراجه في منطق الصراع الطبقي كما تقول به الماركسية - اللينينية، بحيث إن «الذي يخلق الوحدة هو الشعب المستغَل، الشعب الذي يحتاج إلى وحدة النضال لكي يضمن الخلاص من الاستغلال وفي الوقت نفسه يكون قد وحَّد أجزاء وطنه الممزَّق»[176].

نقدّر أن الخطاب القومي العربي في هذه الفترة شعر، ضمنيًا، بمفارقة بين طبيعة المهمات الوحدوية التي يتضمّنها المشروع القومي العربي ومفترضات الصراع الاجتماعي التي تتضمّنها مقولة حلول زمن الاشتراكية في ذلك الوقت؛ وهو الأمر الذي جعله يؤسس لمقولات نظرية مجرّدة، أي غير مؤسّسة

على تجارب تاريخية متعيّنة، قوامها المطابقة بين المساواة الاقتصادية والاجتماعية كما تفترضها الاشتراكية «العلمية» (الماركسية) والمساواة المواطنية كما تفترضها الرابطة الوطنية في الدولة الحديثة. يقول عفلق: «عندما نطرح المشكل على هذا الشكل، أي إن الاشتراكية نطرحها على هذا الشكل، وقوميتنا اشتراكية، فعلينا أن نقضي على هذا الاستغلال، عندها لا يعود هنالك فرق بين المواطنين»[177]. وقد كانت الاشتراكية، في المتخيّل القومي العربي زمن ذاك، كما كان مبدأ فصل الدين عن السلطة السياسية في متخيّل فرح أنطون، بمنزلة «الأقنوم السحري» الذي يقدر على حل مشكلات الاختلافات الدينية والعرقية في الإطار القومي العربي؛ بحيث إنه «عندما ننادي بالمساواة الاقتصادية وبتكافؤ الفرص نعني أننا سلّمنا قضية البلاد لأصحابها الحقيقيين وهم أفراد الشعب. وهم في حقيقتهم شيء واحد لا فرق بين مسلم ومسيحي وعربي وكردي وبربري ...إلخ»[178].

على هذا النحو، يبدو مشروع الأمة القومية العربية، في المنظورَين البعثي والناصري، صيرورة تاريخية تؤدي فيها الدولة القُطرية دورًا ما. بيْد أن هذه الصيرورة لا تتعلق تعلّقًا مباشرًا بالمظاهر العينية والملموسة للاندماج المجتمعي الذي يحصل على قاعدة الرابطة القومية. بمعنى آخر، لا تتعلق بمسار مفضٍ إلى التشكّل والتمايز القوميَّين كصيرورة قائمة الذات، ولكن تتعلق بمسار تابع أو لاحق بصيرورة الصراع الطبقي والتحول إلى المجتمع الاشتراكي. على هذا الأساس، يبدو لنا أن متخيّل الفكر القومي العربي البعثي والناصري بشأن الدولة القُطرية العربية ومهماتها أبعد عن أفق الدولة الوطنية ذات الرسالة الإدماجية، وأقرب إلى أفق المفهوم الماركسي اللينيني للدولة الاشتراكية من حيث إنها أداة لتأمين مصالح الطبقة العاملة (والطبقات الكادحة) وتطبيق الاشتراكية وممارسة دكتاتوريتها على الطبقات المستغلة والرجعية.

هكذا ننتهي إلى الإمساك بجوهر المفارقة في المشروع القومي العربي، كما

تصوّره الفكر الأيديولوجي البعثي والناصري؛ فهذا المشروع كان مشروعًا علمانيًا، باعتبار أنه كان يهدف، انطلاقًا من ممارسة السياسة عبر الحُكم في الدولة القُطرية، إلى بناء كيان سياسي عربي حديث قائم على الرابطة القومية، وتمييزها من رابطة الدين، وإقرار حرية المعتقَد والتسوية بين الأديان من حيث القداسة والاحترام؛ غير أنه تخيَّل الصيرورة المفضية إلى هذا الكيان العربي الحديث باعتبارها أقرب إلى صيرورة الصراع الاجتماعي (الصراع بين المستغَلين والمستغِلين، والتحوّل إلى الاشتراكية) منها إلى صيرورة الاندماج الوطني وتجاوُز البنى ما قبل الدولتية. بهذا المعنى، تخطّى هذا الفكر الأيديولوجي القومي العربي، عمليًا، المتخيّل الضدّدولتي، متخيّل التنافي الوجودي بين الدولة القُطرية العربية القائمة ومشروع الأمة القومية العربية ودولتها الوحدوية المنشودة، ومن ثمّة نجح في أن يجعل الفكرة القومية فكرة عملية، أي مدار برنامج حكم في الدولة. غير أن البديل من هذا المتخيَّل الضدّدولتي، في هذا الفكر، لم يكن وعيًا دولتيًا بالمعنى الحديث للدولة التي كانت العامل القاعدي في صيرورة العلمنة، ومنها صيرورة تشكُّل الأمم القومية والجماعات الوطنية وتمايُزها من الرابطة الدينية، في الغرب الحديث.

إن مفهوم الدولة باعتبارها جهازًا طبقيًا، المستلهَم من الماركسية - اللينينية، لم يساعد، وهو لا يساعد بطبيعته، على بناء وعي دولتي حديث مطابق لحاجيات صيرورة تشكيل الأمم الوطنية والقومية والمواطنية؛ فقد قاد الفكر القومي العربي إلى تخيّل بناء وتطوير للدول القُطرية العربية باعتبارها جهازًا لإقامة دكتاتورية الطبقات المسحوقة، لا باعتبارها أداة دمج وصهر اجتماعيّين للمجتمعات القُطرية على أساس الرابطة القومية العربية تمهيدًا لتأسيس مشروع الأمة - الدولة القومية[179]. وحقيقة الأمر أن الفكر القومي العربي لم يكن «في حاجة» إلى وعي يتعلَّق صميميًا بصيرورة تشكُّل الرابطة القومية وتمايُزها من الدين؛ لأنه مبنيّ من أساسه على فكرة أن هذا التشكُّل وهذا التمايز حاصلان منذ «القدم».

سادسًا: الوعي التاريخي الصيروري باعتباره رافعة للوعي الدولتي الحديث: الراهنية المتعيّنة لمخرجات منجز بشارة في هذا السياق

بعد مرحلة الانتكاس التي دخلت فيها الفكرة القومية العربية، بداية من سبعينيات القرن الماضي، ظهرت محاولات لتجديدها وتطويرها استنادًا إلى فشل تجارب الأنظمة التي حكمت باسم الأيديولوجيا القومية (البعثية والناصرية) في تحقيق أهدافها المعلنة (الحرية والوحدة والاشتراكية). ولا شك في أن أبرز هذه المحاولات كانت تلك التي رفعت شعار «أسلمة» الفكرة القومية العربية، وتخليصها من «الشوائب» العلمانية التي علقت بها[180]. بيْد أن ذلك لم ينفِ بروز محاولات في الاتجاه المعاكس، أي في اتجاه تطوير الفكرة القومية باعتبارها فكرة علمانية، من خلال تغذيتها بالوعي التاريخي الصيروري. لم يكن هذا التطوّر مفصولًا، في تقديرنا، عمّا بدأ يُبين عنه الواقع العربي، بداية من الثلث الأخير من القرن العشرين، من مظاهر انقسامية (طائفية وقَبَلية ومذهبية) تهدّد وحدة المجتمعات القُطرية نفسها، ما يرفع البداهة عن متخيّل وجود رابطة قومية، أو، بالأدق، وجود رابطة أمة قومية، مكتملة ومتمايزة بذاتها «منذ القدم». وفي هذا السياق، برزت فكرة مشروع الأمة القومية العربية ودولة الوحدة العربية باعتباره مشروع تشكّل تاريخي صيروري، لا مشروع تسويد طفروي لرابطة قومية قائمة.

والتطور الأهم الحاصل في هذا السياق نفسه هو أن الفكرة العلمانية أضحت فكرة صيرورية، لأنها أضحت ترادف صيرورة التحقّق التاريخي للمشروع القومي عينه. هكذا أصبحت «العلمانية، وذروتها فصل الدين عن الدولة وعن المؤسسة التعليمية، هي تتويج لحركة تقدم عليها أن تُنجز قبل تلك الذروة ومن أجلها: تحديث الفكر عمومًا، والفكر الديني خصوصًا، دحض وتفنيد الأيديولوجيا التقليدية، تصفية البنى والعلاقات ما قبل

القومية، واستئصال عوامل التنابذ والشقاق والصراعات العمودية»[181]. تبدو العلمانية، بهذا المعنى، صيرورة تاريخية، أي عملية علمنة تجري في مدى زمني بشكل تراكمي، وتتعلق هذه العملية تعلّقًا مباشرًا بالمظاهر العينية والملموسة للاندماج المجتمعي الذي يحصل على قاعدة الرابطة القومية. بمعنى آخر، إننا هنا بإزاء وعي بصيرورة التشكّل والتمايز القوميَّين، كصيرورة قائمة الذات، لا باعتبارها تابعة أو لاحقة بصيرورة الصراع والتحول الطبقيَّين كما تجلّت في تفكير كلٍّ من عفلق وعبد الناصر.

وعند التدقيق في محتواها المتعيّن، نرى أن هذه الصيرورة مبنية على جدلية التحديث الفكري باعتباره عملية بنائية، ونقض عوائق الاندماج القومي باعتباره عملية هدمية. أما الدولة فمدارها آخر مطاف الصيرورة ومنتهاها؛ ذلك أن «العلمنة التي تكشف الروابط الجدلية بين السيادة العليا والسلطات السياسية، وتفسر ظاهرة الانشقاق ونقص الاندماج القومي بأسبابها الموضوعية، التاريخية، وتؤسس لتاريخية العقل وتاريخية الفكر، وتُخرج الدين من دائرة العلاقات الاجتماعية والسياسية، هي المدخل الضروري لتحقيق الاندماج القومي، والشرط اللازم لتحقيق تحرُّر الأمة وبناء وحدتها القومية ودولتها الديمقراطية وتحقيق سيادة الشعب وبناء مواطنية حديثة»[182].

لا شك في أننا تجاه محاولة لاستيعابٍ وعي التراكم الصيروري في تجسيد مشروع الأمة القومية وتجاوُز وعي تَحَقّقه الطفروي الذي استبطنته الفكرة القومية في بدايات التأسيس لها عربيًا. وميزة هذه المحاولة، في سياق تطور الفكرة العلمانية القومية داخل مجال الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر، أنها جعلت الاندماج القومي صيرورة قائمة بذاتها وإن لم تفكّها كليًا من صيرورة تشكّل الطبقات والصراع في ما بينها[183]؛ بيْد أن حظوظ تطوّر هذه المحاولة وتحوّلها إلى وعي أيديولوجي نافذ كانت منعدمة، في تقديرنا؛ لأنها سعت إلى التخلّص من الوعي التاريخي الطفروي في الفكرة القومية العربية من دون الانفكاك من إحدى أخطر نتائجه، وهي الوعي الضدّدولتي الذي رأيناه عند

ساطع الحصري مجسّمًا في انعدام التفكير في الدولة إلا في نطاق متخيّل دولة الوحدة المنشودة التي ستصنعها الأمة. أما الدولة القُطرية القائمة فهي تمثّل، بإطلاق، واقعًا مضادًا وجوديًا لمشروع الأمة القومية ومشروع الدولة التي تعبّر عنها. وتظهر فاعلية هذا الوعي الأيديولوجي الضدّدولتي، في نطاق هذا الوعي الصيروري، في تنزيل الدولة ضمن مرحلة التتويج والنهاية في مسار صيرورة تشكّل الأمة القومية، وهذه الدولة هي، بطبيعة الحال، دولة الوحدة المنشودة، أما الدولة القُطرية القائمة فلا أثر لها في مجريات هذه الصيرورة. من هنا لم يكن بإمكان هذا الوعي الأيديولوجي القومي المستوعِب لفكرة الصيرورة أن يجد مصيرًا أفضل من الوعي الأيديولوجي المُقام على فكرة الطفرة عند الحصري؛ لأن الدولة في المطلق وُضِعت في كلتا الحالتين بعد الأمة لا خلفها، أي في حصيلتها، لا في قاعدتها. ومثل هذا المتخيَّل في الدولة، كما قلنا سابقًا، عقيم سياسيًا، بالمفهوم العملي الدقيق للسياسة من حيث هي برامج قابلة للتطبيق عن طريق ممارسة الحكم؛ ففي غياب الإطار الدولتي للحكم وللفعل لا يكون مصير أهداف من قبيل «تصفية البنى والعلاقات ما قبل القومية» و«استئصال عوامل التنابذ والشقاق والصراعات العمودية» وغير ذلك، أفضل من مصير هدف «توحيد الثقافة العربية» عند الحصري، أي لا تعدو أن تكون أكثر من شعارات طوباوية، لأنها تفقد صفة برنامج للعمل السياسي في الدولة.

حينما نستحضر هذه المعطيات جميعها يمكن، في تقديرنا، أن نجلي وجهًا من وجوه الراهنية المعرفية، ومن ثمّة الراهنية الأيديولوجية، لمنجز بشارة في إعادة بناء الوعي التاريخي المتعلق بصيرورة العلمنة وتطور المجتمعات الحديثة في الغرب. وفي سياق هذا الفصل الذي نعالج فيه الفكرة العلمانية العربية المنتصرة لتسويد الرابطة الوطنية أو القومية بدلًا من الرابطة الدينية، تبرز بصورة مباشرة وعينية أهمية نتائج مخصوصة من مخرجات هذا الوعي التاريخي الذي أسّس له بشارة. ويأتي في طليعة هذه النتائج الاستدلال على أن نشوء

الفكرة الوطنية أو القومية، أو بالأحرى نشوء فكرة الأمة القومية، غير مقطوع عن السياق ذاته الذي نشأت فيه الدولة الحديثة وأخضعت الدين لمقتضياتها؛ فلقد أبرزت تحليلات بشارة بوضوح، كما رأينا في الفصل السابق، أن هذه الفكرة إنما ظهرت في السياق الأوروبي باعتبارها من نتائج ظاهرة الدولة والمتغيرات التي أحدثتها في أنماط التديّن ومأسسة الدين.

صحيح أن الفكرة العلمانية التي عالجناها في هذا الفصل انبنت على مبدأ تمايُز الرابطة الوطنية أو الرابطة القومية من الرابطة الدينية، وهو ما يجعلها تتقاطع مع مفهوم العلمنة عند بشارة في حدود مقولة التمايز المجرّدة؛ بيد أن مناط التمايز من الدين في هذه الفكرة العلمانية، أو العنصر الموجب، هو الرابطة الوطنية أو القومية ذاتها، على خلاف نظرية العلمنة عند بشارة التي تدلّ على أن مناط هذا التمايز والعنصر الموجب إنما هو الدولة باعتبارها ظاهرة حديثة تختلف عن جميع أشكال الكيانات السياسية المعروفة قبل الحداثة. والإشكالات التي وقفنا عندها سابقًا تتمثّل في أن وعي تمايز الرابطة القومية من الرابطة الدينية، مفصولًا عن وعي الدولة الحديثة، يكون وعيًا طفرويًا؛ فلا يقدر على أن يُنتج على المستوى السياسي إلا متخيّلات غير عملية وغير سياسية بالمعنى العملي (توحيد الثقافة العربية عند الحصري). أما الوعي التاريخي الصيروري الطبقي الذي «استنجد» به عفلق وعبد الناصر باعتباره ملهِمًا لتحقيق المشروع القومي، فقد كان بطبيعته مفارقًا لهذا المشروع؛ إذ لم يكن بطبيعته قادرًا على إنتاج متخيّلات عملية تتعلق بصيرورة الاندماج الوطني والقومي (لذلك تعايش مع مبدأ طفروية فكرة التمايز).

إن محاولة بناء وعي بصيرورة التشكّل والتمايز القوميَّين باعتبارها صيرورة قائمة الذات، التي وقفنا عندها سابقًا، لا يمكنها أن تتطوّر وتنتج متخيّلات سياسية عملية من دون استيعاب الوعي الدولتي الحديث؛ لأن صيرورة تمايز الروابط الوطنية أو القومية من الدين وتطوّر تشكّلها (التشكّل الفعلي للأمم الوطنية أو القومية) ليست إلا جزءًا تابعًا من الصيرورة الأصل

المتعلقة ببناء الدولة الحديثة باعتبارها عاملًا أوّليًا وقاعديًا في هذه الصيرورة. هذا هو مضمون الوعي التاريخي الذي يؤسّس له منجز بشارة عبر استقراءٍ وإعادة بناء نظري لصيرورة العلمنة في الغرب، ومسار بناء أممه الحديثة جزء أساسي منها؛ إذ «مع الدولة والطباعة والمدرسة نشأت الوطنية والقومية»[184]. ولكن ماذا عن الحالات التي سبقت فيها الفكرة القومية بناء دولة الوحدة، في السياق الأوروبي تحديدًا؟

لم يتجاهل بشارة سياق التجارب التي اعتمدها ساطع الحصري في بناء وعيه التاريخي بسيادة «عصر القوميات»، وهي تجارب متأخرة في العلمنة والتنوير شهدتها مجتمعات أوروبية خلال القرن التاسع عشر، وقامت فيها الفكرة القومية بدور أساسي وسابق لنشوء الدولة التي تتطابق حدودها الترابية مع حدود الأمة القومية. وقد وصّف بشارة هذا السياق بقوله: «كما في ألمانيا لم يكن ممكنًا الاعتماد منذ البداية على الدولة في إنشاء الأمة وبث المشاعر القومية كما في حالتي فرنسا وبريطانيا، بل كان لا بد أن تسبق الفكرة الدولة، فالأخيرة لم تكن قائمة. ومن هنا تكرّر أنموذج الفكر القومي عند هذه القوميات التي تأخرت بالتشكّل، إذ لم تنشأ فيها الدولة والطبقة الوسطى والحداثة مبكّرًا كي يكون تطور الفكر القومي 'طبيعيًا'، بمعنى انسجامه مع الواقع من دون توتر أيديولوجي متنافر مع الواقع. في هذه الحالات كان للفكرة القومية دور تنويري ضد العلاقات التقليدية القائمة، أو أن التنوير اختلط بالفكرة القومية»[185].

لا تمثّل هذه الحالات الأوروبية المتأخرة، بالنسبة إلى بشارة، سياقًا تاريخيًا جديدًا ونوعيًا ومقطوع الصلة عن سياق نشأة الدولة الحديثة باعتبارها عاملًا قاعديًا في حراك العلمنة/ التمايز؛ ذلك أن الأصل في التطور التاريخي الذي قاد إلى واقع الأمة القومية هو أنموذج الدولة التي تصنع هذه الأمة والأفكار المعبّرة عنها (بريطانيا وفرنسا). وهذا الأنموذج الأصل تحوّل، في ما بعد تجسُّده عينيًا، إلى أيديولوجيا (فكرة القومية) بالنسبة إلى المجتمعات المتخلّفة

عنه، أي إلى أنموذج ذهني يساعد هذه المجتمعات على التطوُّر العملي إلى الواقع المنشود. وعلى هذا النحو «يصبح الوعي الوطني، وللدقة هذه الحالة القومية، شرطًا لتأسيس الدولة الموحّدة، وفصل فيشته بذلك ذات الأمة الوطنية التي يحملها كل فرد في داخله كشعور قومي، عن الدولة. ومن هنا ينشأ التوق باستمرار إلى ترجمة هذا الشأن إلى الدولة، من هنا أيضًا تستحوذ على الحركات القومية فكرة الاعتراف بالجماعة التي تمثّلها كقومية لأن الدولة عندها تتأسَّس على الشعور الجمعي»[186].

ويبيّن بشارة أنه، سواء في الأنموذج الأصل الذي سبق فيه تأسيسُ الدولة الفكرةَ القومية، أو في الأنموذج الفرع الذي سبقت فيه الفكرةُ القومية تأسيسَ الدولة وتأسيس الأمة واقعيًا[187]، لم يقع مطلقًا، على صعيد الوعي الأيديولوجي، الفصل بين فكرة الدولة وفكرة الأمة الوطنية أو القومية؛ ففي «القرن التاسع عشر بدأت عمليًا كتابة تاريخ الجماعات الإنسانية كتاريخ وطني من منطلق الحق في تأسيس الدولة أو من منطلق الدولة نفسها»[188]؛ فوعي الدولة، في الحالتين، يشكّل رديفًا لوعي الأمة القومية، باعتبار أن «في الحالتين ارتبط الأمر بتصوّر لدولة تمثّل الأمة، وتعبّر عنها، ونشدان 'الدولة/ الأمة' هذا هو المميز للفكر القومي كفكر سياسي. وفي الحالتين لم يخلُ انتقال التوحيد من الفكرة إلى الواقع من الإكراه واستخدام العنف، فالموضوع متعلّق بالدولة في النهاية»[189]. وهكذا نرى أن كون الأيديولوجيا القومية، في حالات مخصوصة من تاريخ أوروبا القرن التاسع عشر، قد سبقت إلى تشكيل الأمة القومية في الوعي قبل أن تتشكّل في الواقع، لا ينفي أن الدولة هي التي صنعت الأمة واقعيًا وسياسيًا في هذه الحالات أيضًا.

إن التجربة الوحدوية الألمانية (الأمة القومية الألمانية)، على وجه الخصوص، صنعتها عمليًا دولة بروسيا التي كانت مسنودة أيديولوجيًّا بتنظيرات فلسفية للفكرة الدولتية ودورها في صيرورة التاريخ تضاهي

التنظيرات التي صاغتها الفلسفة الهيغلية. وقد عرَّج بشارة على فكرة الدولة عند هيغل من حيث كونها تمثّل طور «الروح الموضوعي» في التاريخ، وبيّن علاقتها بحركة ما يسمّيه هيغل «الأخلاق الاجتماعية» التي «تتحقّق في الدولة انطلاقًا من العائلة، مرورًا بالمجتمع المدني. وإذا كانت الأخلاق الفردية هي الحرية بذاتها، فإن الأخلاق الاجتماعية هي حرية المجتمع بذاتها والمتحقّقة في الدولة، فمن دون الدولة ليس المجتمع إلا مجموعة من الأفراد الذين يعيشون في حالة تناقض بين إراداتهم ومصالحهم الخاصة»(190). وبهذه الكيفية تكون الدولة، في نظر هيغل، «قادرة على تجاوز خصوصية المصلحة الفردية من أجل المصلحة العامة، وهي قادرة على تجاوز عصبية العائلة لمصلحة المبدأ الفردي المتمثِل في المواطنة والحقوق الفردية والملكية الخاصة»(191).

ولم يتوانَ بشارة في تنزيل فلسفة هيغل التاريخية، أو بالأدق التاريخانية، وخصوصًا بشأن الدولة والدين، داخل سياق تجربة الدولة البروسية التي انطلقت فيها «إصلاحات تحديثية من فوق، أي بآليات سلطوية. ولهذا وقف كثير من الديمقراطيين ضدَّها. أما هيغل الذي يدرك 'خداع التاريخ'، وهو الذي استخدم المصطلح أولًا، فيمكنه أن يفهم أن يقوم نظام سلطوي غير ديمقراطي بتنفيذ مهمة التحديث وعقلنة الإدارة»(192). ويذهب بشارة إلى أنه «علينا أن نؤكد أن ما رآه هيغل في تحديث الدولة في بروسيا هو استعداد فئة واسعة من المثقفين والعلماء كانت جاهزة للمشاركة في عملية التحديث»(193).

على هذا النحو تبقى الدولة الحديثة، في المطاف الأخير، بحسب منظور نظرية العلمنة عند عزمي بشارة، هي مناط التمايز من الدين، والمحرّك القاعدي الأساسي لجميع الظواهر التي تترجم هذا التمايز، ومنها ظاهرة تشكّل الأمة المقامة على الرابطة القومية، ويصدق هذا حتى على الحالات التي سبقت فيها الأمة القومية، باعتبارها فكرة متخيّلة في الأيديولوجيا، الأمة القومية باعتبارها واقعًا مجسَّمًا في الدولة(194). وعلى هذا الأساس، نقول إن راهنية منجز بشارة تكمن، في هذا السياق، في كونه يؤسس لوعي معرفي

تاريخي بديل، يمثّل رافعة لوعي أيديولوجي دولتي حديث؛ أي وعي أيديولوجي بقاعدية الدولة في صيرورة تشكيل الأمم الوطنية والقومية.

سابعًا: حول المشروع القومي العربي وتحوّلات أنماط التديّن الإسلامي

بدت الفكرة العلمانية عند فرح أنطون، كما عند منظّري القومية العربية في أواسط القرن العشرين، فكرة ذات مضمون موجب، قوامه تسويد الرابطة الوطنية أو القومية. أما سالب الدين في هذه الفكرة، فهو مرتهن بموجب هذا البديل العلماني؛ لأن إحلال الرابطة الجديدة يستدعي ضرورة تنحية الدين عن أن يكون أساس رابطة الجماعة أو الأمة. صحيح أن خطاب أنطون انزلق، أو حمل بذور الانزلاق، إلى العلمانية باعتبارها فكرة متعلّقة بسالب الدين حينما اعتبر صورتها المآلية الناجزة في بلدان الغرب الحديث (فصل الدين عن الدولة وإقصاؤه من الشأن العام) هي قاعدة البناء الموجب للرابطة الوطنية؛ بيد أن الفكرة القومية العربية بقيت، عمومًا، بمنأى عن مثل هذا الانزلاق؛ إذ بقي الطابع الموجب غالبًا عليها بشكل جعلها تنزع بقدر أكثر إلى فهم متغير الدين ضمن مقتضيات موجب الرابطة القومية، وجعلها، من ثمّة، تقترب من تمثّل هذا المتغير بمنطق تحولات أنماط التديّن.

لقد أبرزنا، في الفصل الأول من هذا الكتاب، أن مفهوم نمط التديّن، في إجراء بشارة، يشكّل مفهومًا للدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية تاريخية؛ إذ يتحول الدين، بموجب هذا المفهوم، إلى «أنماط من الممارسات التاريخية، الفردية والاجتماعية، للدين. وهي أنماط مختلفة تتفاوت في داخل الدين نفسه. وهي تتفاوت تاريخيًا، وجغرافيًا، وثقافيًا، كما تتفاوت طبقيًا»[195]. على هذا الأساس يرى بشارة أن صيرورة أنماط التديّن هي الوجه الآخر من صيرورة العلمنة باعتبارها عملية تمايُز من الدين. وهذا ما تجسّم، إجرائيًا، في أن فهم

صيرورة العلمنة في المجتمعات الأوروبية قد استدعى، عمليًا، توصيفًا وتحليلًا للحراك الديني الذي عرفته هذه المجتمعات في ما بين عصورها الوسطى وعصورها الحديثة، الذي لا يمكن اختزاله في مقولات الفصل بين الدين والدولة وحصره في النطاق الخاص.

يحفل الفكر القومي العربي، في تجسيدَيْه البعثي والناصري تحديدًا، بمادة فكرية يمكن أن نقرأها من زاوية هذا المنوال التحليلي المتعلّق بجدلية العلمنة/ التمايز والتحول في نمط التديّن. ونقدّر أن الطبيعة العملية لهذا الفكر هي التي جعلته يحفل بمادة محيلة إلى مفهوم نمط التديّن كما استخدمه بشارة. فمن الناحية العملية، أو بالأدق من ناحية التفكير في سبل تجسيم مشروع الأمة القومية على أرض الواقع، يبدو متعذّرًا اختزال المسألة الدينية في مقولة مجرّدة من قبيل أن زمن الرابطة الدينية في توحيد المجتمعات قد ولّى وحلّ محلّه زمن الرابطة الوطنية أو القومية، كما يتعذّر اختزالها في شعار سياسي مجرّد من قبيل فصل الدين عن السياسة وحشره في الحيّز الخاص.

على هذا الأساس لم يَعْنِ الوعي بتمايز الرابطة القومية من دائرة الانتماء الديني، في الخطابين البعثي والناصري، أفول الدين أو انحساره أو خصخصته (تحويله إلى شأن خاص) وإخراجه من دائرة الشأن العام. يقول عفلق: «البعث العربي حركة قومية تتوجَّه إلى العرب كافةً على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وتقدّس حرية الاعتقاد، وتنظر إلى الأديان نظرة مساواة في التقديس والاحترام. ولكنها ترى إلى جانب ذلك في الإسلام ناحية قومية لها مكانتها الخطيرة في تكوين التاريخ العربي والقومية العربية، وتعتبر هذه الناحية ذات صلة وثيقة بتراث العرب الروحي وبمميزات عبقريتهم»[196]. وهكذا، فمع فصل الرابطة القومية عن الدين والإقرار بحرية الاعتقاد وبالمساواة بين الأديان، يبقى للإسلام، في منظور الخطاب البعثي، دور عمومي من حيث هو تراث قومي. وهذا ما ينسحب، تقريبًا، على الخطاب الناصري الذي بيّنت عملية استقرائه أن «صلاته الدينية تقتصر من حيث

المحتوى على العلاقة 'بالله' و'بالدين' بشكل عام، وبالإسلام بشكل خاص، باعتباره 'عقيدة' و'تراثًا'، ولا توجد في خطابه القومي إشارات إلى الشريعة الإسلامية أو إلى النصوص القرآنية [...] أو إلى النظام السياسي الإسلامي»[197].

أن يكون الإسلام مجرّد تراث قومي، أو مجرّد جزء من تراث قومي[198]، فذاك لا يعني غير تحوّل عن وظائفه الاجتماعية والسياسية التي كان يضطلع بها، بشكل يصبح معه «لا تعارض بين العلمانية وبين الاعتراف بما يغذّي روح حضارتنا من تجارب ماضي شعبنا»[199]. وهذا ما يمكن أن يحيل، في تقديرنا، إلى مفهوم نمط التديّن كما صاغه عزمي بشارة؛ إذ نرى أن الخطاب القومي العربي قد استبطن، على هذا النحو، شكلًا من أشكال فهم الدين من حيث هو أنماط من التديّن متحوّلة تاريخيًا. وكان استبطان مفهوم نمط التديّن في هذه الحالة، حالة تحويل الإسلام إلى تراث قومي، أقرب إلى الاستبطان الصريح الواعي منه إلى الاستبطان الموضوعي والضمني؛ فهو لم يبرز فقط في أن الفكر الأيديولوجي القومي، البعثي والناصري، قد تخيَّل للإسلام وظائف جديدة في حياة الأمة العربية المعاصرة، ومنها الاضطلاع بوظيفة التراث القومي[200]، إذ لو وقف الأمر عند هذا الحد لحملناه على محمل إمكان من إمكانات التحوّل الموضوعي في أنماط التديّن الإسلامي، والذين يُحدثون مثل هذه التحولات الموضوعية في أنماط التديّن (في أي دين) لا يكونون بالضرورة دائمًا واعين بمفهوم الدين من حيث هو أنماط من الوظائف المتحولة في التاريخ، بل يكونون في الغالب غير واعين بذلك. ولكن، مع خطابَي عفلق وعبد الناصر، يمكن أن نجزم بأن ثمّة درجة متقدّمة من الوعي بجدلية العلمانية (تسويد الرابطة القومية) وتجدّد أنماط التديّن، وذلك على أساس أن تحويل الإسلام إلى مجرد تراث قومي لم يتم تحت عنوان العودة به إلى «حقيقته» و«جوهره»[201]، بل تم بمنطق واعٍ مفاده أن هذا التحويل يشكّل الوجه الآخر من عملية سالبة، في نهاية الأمر، هي عملية تعطيل وظائف اضطلع بها الإسلام تاريخيًا

(أساس وحدة الأمة، ومرجع سياستها الشرعية)، وهي عملية ناجمة عن عملية موجبة (لا العكس) تتمثّل في إحلال الرابطة القومية محلّ الرابطة الدينية، وإقرار حرية المعتقد، والتسوية بين الأديان من حيث القداسة والاحترام.

إن تحويل وظيفة الإسلام الاجتماعية، على هذا النحو الواعي والصريح، هو الذي يحملنا على الاستنتاج أننا تجاه شكل من أشكال الوعي بمضمون فكرة التحوّل التاريخي في وظائف الدين الاجتماعية التي صاغها بشارة في مفهوم نمط التديّن. بل الأكثر من هذا أننا وجدنا في خطاب ميشيل عفلق صياغات توشك أن تعبّر عن الدلالة المجرّدة لهذا المفهوم، مثل قوله: «إن الحزب [البعث] يرى أن الدين تعبير صادق عن إنسانية الإنسان، وأنه يمكن أن يتطوّر ويتبدل في أشكاله، وأن يتقدم ويتأخر، ولكنه لا يمكن أن يزول»[202]. كما وجدنا في خطاب عبد الناصر تجليًا من تجليات مفهوم نمط التديّن مجسَّمًا في تعميم وظيفة التراث التي بات الفكر القومي العربي ينيطها بالإسلام؛ ذلك أن هذه الوظيفة أصبحت تشغلها كل الأديان والمواريث الحضارية عند كل الشعوب التي باتت توحّدها الرابطة الوطنية أو القومية، وهذا ما يبرز في قول عبد الناصر: «يتعيَّن علينا أن نذكر دائمًا أن الطاقة الروحية التي تستمدّها الشعوب من مُثُلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات»[203].

بيْد أن ما يجذب النظر هو أن الخطاب الأيديولوجي البعثي والناصري لم يحتوِ على ما يمكن أن يفيد أنه يتخيل تحوّل وظيفة الدين الإسلامي من أساسٍ لرابطة اجتماعية إلى تراثٍ لأمة قومية باعتباره تحوّلًا صيروريًا بصدد الحدوث أو يجب إحداثه أو التسريع في إحداثه؛ إذ يبدو أن هذا الخطاب ينظر إلى مثل التحول باعتباره قد حدث بصورة موضوعية وطفروية بمجرّد أن حلّ عصر القوميات وولّى زمن الإمبراطوريات الدينية. وهذا ما يمثّل، في تقديرنا، صورة أخرى من صور انعكاس الفكرة الطفروية (لاصيرورية فكرة التمايز

بين الرابطتين القومية والدينية) في مستوى متخيّلات الفكر الأيديولوجي القومي العربي، وهو ما يعزّز المنحى التفسيري الذي سلكناه على مدار الفصل كله.

أما الوعي التاريخي الصيروري المتأثر إلى حد ما بأنموذج الصراع الطبقي في الماركسية، وهو الوعي الذي اعتمده عفلق وعبد الناصر باعتباره ملهمًا لتحقيق المشروع القومي، فلم يكن بطبيعته قادرًا على إنتاج متخيّلات تتعلق بالتخطيط والتنفيذ (عبر جهاز الدولة) لتحوّلات في نمط التديّن لها صلة بصيرورة بناء الرابطة الوطنية أو القومية. من هنا نرى أن متخيَّل صيرورة المشروع القومي العربي المتأثر بمقولة الصراع الطبقي قد انعكس في صورة مخصوصة أخرى من صور التخيّل الأيديولوجي التي يمكن إدراجها في باب توليد نمط جديد من التديّن يوافق فكرة صيرورة الصراع الطبقي وبناء الاشتراكية. وتتجسّم هذه الصورة في مسعى تحويل وظيفة الدين السماوي، وليس الإسلام فقط، إلى دعم العدل والاشتراكية بعد أن كانت الرجعية تستخدمه في دعم الظلم والتخلّف والاستغلال الطبقي. ولكن تحويل وظيفة الدين، هذه المرّة، أجراه الخطاب القومي العربي تحت لافتة «أصولية»، خلافًا لما قام به عندما حوّل الإسلام إلى تراث قومي بفعل وعي تاريخي شبه صريح مفاده أن القومية العلمانية عوّضت عن الإسلام في وظيفة توحيد الأمة وسياستها؛ ذلك أن الوقوف إلى جانب المسحوقين ودعم الاشتراكية يعني، عند عبد الناصر وعفلق، الرجوع بالدين إلى «حقيقته الأولى»، وإصلاح ما طرأ عليه من «انحرافات» على أيدي الرجعية. يقول عفلق: «رغم معرفتنا الطريقة الرجعية التي استُخدم الدين بها ليكون داعمًا للظلم والتأخر والعبودية، نثق رغم ذلك بأن الإنسان يستطيع أن يثور على هذه الكيفية في استخدام الدين، وعلى هذا النوع من التديّن الكاذب والمشوَّه، وأن يعطي في نفس الوقت للدين الحقيقي الصادق حقه»[204]. ويقول عبد الناصر، في المعنى نفسه تقريبًا: «لا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل

والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم. إن الله .. جلّت حكمته .. وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساسًا للدنيا وللحساب في الآخرة»[205].

على هذا النحو، نرى أن الفكر الأيديولوجي القومي العربي لم يكن غائبًا عنه وعيُ إيجاد أنماط جديدة من التديّن باعتبارها الوجه الآخر من العلمنة المجسَّمة في تحقيق مشروع الأمة القومية؛ بيد أن التغيير الأهم في الوعي الديني الذي انصبّ عليه التخيّل الأيديولوجي والفعل السياسي، في الفكر القومي البعثي والناصري، كان ذاك الذي يتعلّق مباشرة بتدعيم فكرة المساواة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. وهذا غير مفصول، بطبيعة الحال، عن متخيّل إلحاق مشروع التوحيد القومي بصيرورة حسم الصراع الطبقي لفائدة الطبقات المسحوقة وتطبيق الاشتراكية. وحتى فكرة الإسلام باعتباره تراثًا قوميًا بدت لنا أقرب إلى تجسيم نمط من التديّن ينسجم مع وضع دولة أمة قومية مكتملة التشكّل والتمايز من الإسلام منها إلى تجسيم نمط من التديّن فاعل في صيرورة جارية من أجل بناء هذه الدولة – الأمة. إن نمط التديّن الذي يمكن أن يكرّسه النظر إلى الإسلام باعتباره تراثًا قوميًا أقرب إلى تكريس وضع الانفصال عن الدين الذي يلائم أمة قومية مكتملة التكوين، لا أمة في بدايات التكوين؛ في حين أن ما حدث تاريخيًا هو كون «القومية الأوروبية الحديثة بدأت بعلمنة مفاهيم دينية واستثمارها في تقديس الجماعة والمكان والقومية والوطن، لا بالانفصال عن الدين»[206].

لقد أبرزت تحليلات بشارة أن تحوّلات الفكر الديني المسيحي، باعتبارها أنماط تديّنٍ جديدة حدثت في بلدان الغرب الحديث، كانت ذات علاقة صميمية ومباشرة بصيرورات بناء الدولة الحديثة، وتحديدًا بناء الهويات الوطنية أو القومية الموحّدة للسكان الذين ينتمون إلى الرقعة الجغرافية للدولة الواحدة؛ ففي مراحل التشكّل الأولى لهذه الهويات استُثمر الدين المسيحي في خلق تجانس الشعوب، ودفعها إلى الخضوع لمركزية الدولة والولاء لها[207].

ومع وعينا باختلاف السياقات التاريخية والحضارية في تجارب بناء الدول والهويات القومية، وبأن هذه التجارب ليست على نمطية واحدة، فإننا نلحظ أن المتخيّلات السياسية القومية العربية في استثمار الإسلام (خلق أنماط تديّن جديدة فيه) لم تكن مركَّزة، عمليًا، على مسألة بناء التجانس القومي أو مسألة بناء التجانس الوطني في الدولة القُطرية، إذا تحدّثنا عن السياسة باعتبارها فن الممكن عمليًا. لقد كانت هذه المتخيّلات مركَّزة على مسألة «التحول إلى الاشتراكية»، وهو أمر غير مفصول عن تخيّل صيرورة المشروع القومي باعتبارها جزءًا تابعًا لصيرورة الصراع الطبقي.

(130) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم طيب تيزيني (بيروت: دار الفارابي، 1988)، ص 41.

(131) بدهي التذكير بأن تعبيرَي «الرابطة الوطنية» و«الرابطة القومية» في السياق العربي المعاصر والراهن يتطابقان في سياقات مخصوصة ويختلفان في سياقات أخرى؛ فهما يتطابقان عند الذين لا يؤمنون بوجود قومية عربية ويعتبرون أن الشعوب العربية تمثّل قوميات قائمة بذاتها، وتختلفان عند الذين ينعتون الكيانات العربية القائمة بـ «الوطنية» ويوصّفون الرابطة العربية الجامعة بـ «القومية». وفي الحقيقة لا يهمّنا هذا الاختلاف، في هذا السياق تحديدًا، لأننا معنيون، على وجه التدقيق، بفكرة التمييز في حد ذاتها، نعني تمييز رابطة الجماعة السياسية (سواء وُسمت بـ «الوطنية» أو بـ «القومية») من الرابطة الدينية.

(132) السيد ياسين، «تحليل مضمون كتابات الفكر (تقرير ملخص)»، في: وليد قزيها [وآخرون]، القومية العربية في الفكر والممارسة، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 93.

(133) ساطع الحصري (أبو خلدون)، أبحاث مختارة في القومية العربية، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري 17 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 293.

(134) المرجع نفسه، ص 294.

(135) ساطع الحصري (أبو خلدون)، ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 162.

(136) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط 12 (بيروت: دار الطليعة، 1974)، ص 181.

(137) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952-1970): دراسة في علم المفردات والدلالة، سلسلة أطروحات الدكتوراه 3، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 346.

(138) المرجع نفسه.

(139) جاد الكريم الجباعي، «العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي»، مجلة

الوحدة، السنة 7، العدد 75 (كانون الأول/ديسمبر 1990)، ص 135.

(140) أنطون، ص 259.

(141) المرجع نفسه، ص 257.

(142) الحصري، ما هي القومية؟، ص 9.

(143) عفلق، ص 172-173.

(144) الحصري، ما هي القومية؟، ص 210.

(145) المرجع نفسه، ص 205.

(146) أنطون، ص 282.

(147) المرجع نفسه، ص 313.

(148) عفلق، ص 308.

(149) من خطاب إعلان الوحدة المصرية - السورية في 5 شباط/فبراير 1958، ينظر: نصر، ص 360.

(150) أنطون، ص 251.

(151) المرجع نفسه، ص 258.

(152) المرجع نفسه، ص 245.

(153) الحصري، ما هي القومية؟، ص 35.

(154) يقف الحصري في بعض السياقات على التطورات الموضوعية التي حصلت في «عصر التفكير في الدولة» ومهّدت لنشوء الفكرة القومية (تمايز الرابطة القومية من الرابطة الدينية) في أوروبا خلال القرن التاسع عشر؛ فأثناء حديثه عن «نظرية الأمة الدينية»، يقول: «إنها لم تلعب دورًا يُذكر في نشوء النظريات القومية في البلاد الأوروبية، وذلك ليس لأن الدين لم يلعب دورًا يُذكر في البلاد الغربية كما يتوهم ذلك الكثيرون، بل لأن الأوروبيين كانوا قد انتهوا من حل قضية 'علاقة السياسة بالدين' قبل نشوء الفكرة القومية في بلادهم. ولهذا السبب، إنهم لم يختلفوا في هذا الأمر، عندما أخذوا يناقشون في قضايا القوميات»، ينظر: المرجع نفسه، ص 41، ومع ذلك لم يستنتج الحصري العلاقة السياقية التاريخية والفكرية بين ظاهرتَي الدولة والأمة القومية وفكرتيهما.

(155) المرجع نفسه، ص 25.

(156) ساطع الحصري (أبو خلدون)، آراء وأحاديث في القومية العربية، سلسلة التراث

القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري 7 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 56.
(157) المرجع نفسه، ص 54.
(158) المرجع نفسه، ص 18.
(159) المرجع نفسه، ص 18-19.
(160) المرجع نفسه، ص 32-33.
(161) المرجع نفسه، ص 29.
(162) المرجع نفسه، ص 40-41.
(163) يقول الحصري في رسالة إلى طه حسين: «إني أشكركم من صميم فؤادي على مناداتكم بتوحيد الثقافة بين البلاد العربية، لأني أعتقد أن توحيد الثقافة من أهم العوامل التي تهيئ سائر أنواع التوحيد، فأقول بلا تردُّد: اضمنوا لي وحدة الثقافة، وأنا أضمن لكم ما بقي من ضروب الوحدة»، ينظر: الحصري، **أبحاث مختارة**، ص 174.
(164) ينظر في هذا الصدد، مثلًا: عفلق، ص 307.
(165) المرجع نفسه، ص 323.
(166) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة والميثاق** (بيروت: دار القلم؛ دار المعرفة، 1970)، ص 182.
(167) المرجع نفسه، ص 33-34.
(168) المرجع نفسه، ص 34.
(169) المرجع نفسه، ص 36.
(170) سيتطور في سبعينيات القرن العشرين التنظير للترابط بين الثورتين البرجوازية والعمالية عند أهم رموز اليسار الجديد المستوعبين للمسألة القومية العربية، وخصوصًا ياسين الحافظ وإلياس مرقص ومهدي عامل، وهم الذين قالوا بتلازم النضال الطبقي الاشتراكي مع النضال القومي الوحدوي.
(171) في تجربة الثورة الروسية، اكتفى لينين بالحديث عن ثورتين متتابعتين، فقبل ثورة تشرين الأول/أكتوبر 1917 البروليتارية، كانت ثورة آذار/مارس من العام نفسه؛ إذ إن «سلطة الدولة في روسيا انتقلت إلى البرجوازية والملّاكين العقاريين المتبرجزين. وبهذا القدر، تحقَّقت الثورة الديمقراطية البرجوازية في روسيا»، ينظر: لينين، «مهمات البروليتاريا في ثورتنا»، في: لينين، **المختارات في ثلاثة مجلدات**، ترجمة

إلياس شاهين (موسكو: دار التقدم، 1976)، مج 2، ج 1، ص 56. أما مع تجربة الثورة الصينية، فقد صاغ ماو تسي تونغ مفهوم «الثورة الديمقراطية البرجوازية الجديدة» التي تصفي الوجود الإمبريالي والعلاقات الإنتاجية الإقطاعية، وهي ثورة «تخوضها جماهير الشعب الغفيرة بقيادة البروليتاريا. ولا بدّ أن يمرّ المجتمع الصيني بهذه الثورة لكي يتقدم خطوة إلى الأمام ويصل إلى المجتمع الاشتراكي»، ينظر: ماو تسي تونغ، «الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني»، في: مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة (بكين: دار النشر باللغات الأجنبية، 1969)، مج 2، ص 452.

(172) عبد الناصر، ص 34.

(173) المرجع نفسه، ص 225.

(174) نصر، ص 392.

(175) عفلق، ص 187.

(176) المرجع نفسه، ص 188.

(177) المرجع نفسه، ص 174.

(178) المرجع نفسه، ص 171-172.

(179) أثبتت تطورات السنوات الأخيرة أن الأنظمة التي حكمت باسم الأيديولوجيا القومية العربية لم تفلح حتى في توحيد شعوبها على أساس الرابطة القومية وتصفية الانتماءات الدينية الطائفية والقبلية والعشائرية، يشهد على ذلك الواقع الراهن لكل من العراق وسورية وليبيا ومصر إلى حد ما.

(180) لعل أبرز المحاولات التي سلكت هذا المسلك تلك التي دارت، بداية من ثمانينيات القرن الماضي، في فلك نشاطات مركز دراسات الوحدة العربية والمنابر الحوارية التقريبية والتنسيقية التي جمعت بين رموز فكرية من التيار القومي وأخرى من التيار الإسلامي، مثل «الحوار القومي - الإسلامي» و«المؤتمر القومي - الإسلامي»، وأبرز روّاد هذا الاتجاه: خير الدين حسيب، ومحمد عمارة، ومنير شفيق، وعبد الإله بلقزيز، وطارق البشري.

(181) الجباعي، ص 124-125.

(182) المرجع نفسه، ص 129.

(183) يقول الجباعي: «إن القومية والعلمانية - في سياق واحد - تعبير عن الصراع السياسي الاجتماعي، وعن جدلية تشكُّل الأمم الحديثة التي هي، بتعبير آخر، جدلية

تكوُّن وتشكّل الطبقات الاجتماعية الحديثة والصراع في ما بينها في أطر قومية محدَّدة تطبع هذا الصراع»، ينظر: المرجع نفسه، ص 135.
(184) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 59.
(185) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 626-627.
(186) المرجع نفسه، ص 624.
(187) لا تعني الفكرة الأيديولوجية القومية الوجود الفعلي للأمة القومية بالنسبة إلى بشارة الذي يعتمد في كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ضمنيًا، هذا التفريق المفاهيمي بين القومية باعتبارها أيديولوجيا والأمة/الدولة بوصفها واقعًا سوسيولوجيًا، وهو تفريق سبق أن عبَّر عنه في حديثه عن الحالتين الألمانية والإيطالية في القرن التاسع عشر تحديدًا، بقوله: «لم تتولَّد الإيديولوجيا القومية في هاتين الحالتين من وجود الأمة، وإنما ساهمت هي بشكل فاعل في إيجادها (كأمة تتطابق مع الانتماء الثقافي)، لقد تحوَّل دمج الثقافة بالقومية بالدولة إلى برنامج، إلى ايديولوجيا، إلى حزب سياسي»، ينظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 241.
(188) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 625.
(189) المرجع نفسه، ص 626.
(190) المرجع نفسه، ص 653.
(191) المرجع نفسه، ص 654.
(192) المرجع نفسه، ص 647.
(193) المرجع نفسه، ص 648.
(194) المعطيات والتحليلات التي أوردناها سابقًا والتي تضمَّنها المجلد الأول من الجزء الثاني من منجَز بشارة تبيح لنا، بلا شك، مثل هذا الاستنتاج. ولكن باعتبار أن بشارة لم يكن بصدد مناقشةٍ مباشِرة للوعي الضدّدولتي في الفكرة القومية العربية وتصحيح وعيها التاريخي في شأن الظاهرة القومية الأوروبية في القرن التاسع عشر،

فإننا لم نعثر على صياغات لغوية تعبّر عن هذا المعنى بصورة مباشرة. لذا، رأينا أن نستنجد هنا، وبصورة استثنائية، بإحالة مرجعية من خارج مدونة بشارة على سبيل إرفادها بمعطيات تصبُّ في صميم نتائجها. تتعلق هذه الإحالة بالدور الأساسي الذي قام به مثقفو المدرسة التاريخية البروسية الذين لم تكن فكرة الأمة لديهم «فكرة مثقفي عصر التنوير الأوائل والرومانسيين والديمقراطيين، الباحثين عن وحدة ثقافية و/أو ديمقراطية، بل فكرة عززتها دولة قوية كي تجهزها لتتنافس بدرجة من الحدَّة مع الدول الأوروبية الأخرى». وكان من نتائج هذه الفكرة أن «أصبحت الدولة قوة رئيسية في تعريف الأمة في ألمانيا أواخر القرن التاسع عشر أيضًا، كما كانت منذ بناء الدولة في فرنسا»، ينظر: ريتشارد مينش، **الأمة والمواطنة في عصر العولمة**، ترجمة عباس عباس، مراجعة علي خليل (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010)، ص 104-105.

(195) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 232.

(196) عفلق، ص 164.

(197) نصر، ص 370.

(198) وذلك لأن «الأمة العربية اليوم وارثة لتراث حضاري غني وواسع، يشمل شتى الحضارات التي دخلتها وتفاعلت معها، من مصرية وآشورية وبابلية وفينيقية وغير ذلك»، ينظر: عفلق، ص 181-182.

(199) المرجع نفسه، ص 186.

(200) سنرى لاحقًا أن هذا الخطاب القومي ينيط بالدين وظيفة دعم العدل والاشتراكية والحرية بعد أن كانت الرجعية تستخدمه في دعم الظلم والتخلف والاستغلال الطبقي.

(201) نستفيد من تحليلات بشارة في المجلد الأول من الجزء الثاني من كتاب **الدين والعلمانية** أن أهم التحولات التي طرأت على الأفكار الدينية وأنماط التديّن في المسيحية الغربية تمّت تحت لافتة الأصولية، أي الرجوع بالدين إلى «حقيقته الأولى» وإصلاح ما طرأ عليه من «انحرافات». وهذا لا ينطبق على تحويل الفكر القومي العربي الإسلام من أساس لوحدة الأمة ولحكمها السياسي إلى تراث قومي؛ لأن هذا الفكر يعترف بشرعية الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي اضطلع بها الإسلام تاريخيًا في

الوقت الذي يرى فيه أن هذه الوظيفة أصبحت من مهمات الفكرة القومية. غير أن هذا لا ينفي حديث هذا الخطاب عن تديّن كاذب ومشوّه تستخدمه الرجعية، وتديّن حقيقي وصادق في جانب القوى التقدمية والرجعية كما سنرى لاحقًا.

(202) عفلق، ص 212.

(203) عبد الناصر، ص 223.

(204) المرجع نفسه، ص 213-214.

(205) عبد الناصر، ص 210.

(206) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 117.

(207) خصوصًا في تجارب الكنائس الوطنية البروتستانتية، ينظر: المرجع نفسه، ص 297-314.

الفصل الرابع
نظرية بشارة في العلمنة بإزاء أيديولوجيا العلمانية ومصائرها في خطاب اليسار العربي الجديد

مدار الاشتغال، في هذا الفصل، هو الفكرة العلمانية ذات المضمون العلموي الوضعي، وهي الفكرة التي تتبدّى من خلالها العلمانية باعتبارها أيديولوجيا معادية للدين وقائلة بحتمية أفوله. وإذ يمثّل شطر من كتابات ما يُعرف بـ «اليسار العربي الجديد» الناشئ بعد هزيمة 1967، وتحديدًا خطاب «نقد الفكر الديني»، التجسيد الأهمّ لهذه الفكرة في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، فإن جذورها تمتدّ، شأنها في ذلك شأن الفكرة التي تناولناها في الفصل السابق، إلى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إذ نجد تجلّياتها الأولى الأبرز ماثلة في كتابات شبلي شميل.

أولًا: حول أهمية مفهوم «العلمانية بوصفها أيديولوجيا»

واضح أن أحد الأهداف أو الرهانات المعلنة في منجَز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** هو بيان الحدود بين العلمانية من حيث هي أيديولوجيا والعلمانية من حيث هي نظرية أو أنموذج معرفي، في فهم صيرورات العالم الحديث وتفسير مجرياتها المتعيّنة في تاريخ المجتمعات الغربية وواقعها الراهن. وقد استغل عزمي بشارة فرصًا عديدة، في سياقات مختلفة من جزأي الكتاب، للتنصيص على التمييز وبيان الفرق بين العلمانية في مفهومها الأيديولوجي والعلمانية في مفهومها المعرفي (العلمي الإنساني). ويبدو لنا أن استحضار بعض مخرجات هذا التمييز مفيد في مستهل هذا الفصل الذي سيكون مداره على تجسّدٍ آخر من التجسّدات الأساسية للفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، وهذا التجسّد ينسحب عليه مفهوم العلمانية باعتبارها أيديولوجيا كما يضبطه بشارة. وسنستخدم من بداية هذا الفصل

صيغتين تعبيريتين مختلفتين، هما: فكرة عربية علمانية مخصوصة ينجم عنها تمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية عربية علمانية مخصوصة، وفكرة عربية في العلمانية، أو حول العلمانية، ينتج منها شكل من أشكال أيديولوجيا العلمانية، أو العلمانية باعتبارها أيديولوجيا تكرّس، كما سنرى لاحقًا، على نحوٍ حَدّي وقُصْوَوي، فكرة الترادف بين العلمانية وسالب الدين في السياق العربي المعاصر.

وسنستخدم هذين التعبيرين، حتى نجلي مقصودنا بأن الفكر العلماني العربي الذي نهتم به في هذا الفصل ينسحب عليه مفهوم العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، وهو الذي لا ينطبق، مثلًا، على الفكر العلماني العربي الذي اشتغلنا عليه في الفصل السابق وما نجم عنه من تمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية. لا شك في أن العلمانية، من حيث هي صفة أو نعت، تنسحب على المادة الفكرية التي نقاربها في هذا الفصل، كما على المادة التي قاربناها في الفصل السابق، بل هي تنسحب على كل الطروحات والأفكار التي نشتغل عليها في هذا الكتاب، ونقارع محتوياتها ومخرجاتها بمحتويات منجز بشارة ومخرجاته من أجل تقصّي رهاناته في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن؛ فصفة العلمانية تنطبق على كل فكر يشتغل، ومن ثمّة يُنتج تمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية، من خارج دائرة المرجعية الدينية، لأنه ينطلق في جميع الأحوال، صراحة أو ضمنيًا، من الإقرار بحقيقة التمايز بين ما هو ديني وما هو دنيوي. وقد رأينا، في الفصل السابق، كيف أن القول بالتمايز بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية أو القومية هو أساس الطابع العلماني في الفكرة العربية الوطنية أو القومية.

بيد أن ما يميّز الأفكار والطروحات الفكرية التي نهتم بها في هذا الفصل هو أنها ليست علمانية فقط، أي لا تعتمد مرجعية غير دينية فحسب، ولكنها تجعل من العلمانية، من حيث هي موقف يجسّد فكرة سالب الدين في صيغتها الأكثر حَدّية، مدارًا لتفكيرها، ومناطًا لدعوة أيديولوجية صريحة، ومصدرًا

لمتخيّلات أيديولوجية ذات علاقة بمسائل النهوض العربي كذلك. بهذا المعنى، تدخل هذه الأفكار والطروحات في جنس أيديولوجيا العلمانية، أو العلمانية باعتبارها أيديولوجيا التي يعرّفها بشارة في قوله: «برأينا أن العلمانية كأيديولوجيا هي لقاء تمظهرات العلمانية في التاريخ مع ذاتها في الوعي في تعريفها لذاتها كمرجعية العلم والعقل في مقابل مرجعية الدين. والمقصود هو إحالة مرجعية العلم والعقل في الحكم على الظواهر الدنيوية في مجال بعد آخر»[208]. والحقيقة أن بشارة قام بتوصيف هذه الظاهرة الفكرية، في الجزء الأول من كتابه الذي مداره **الدين والتديّن**، باسم «الأديان البديلة» أو «الأديان الدنيوية»؛ إذ يقول في سياق تحليل مضمون العلمنة في علاقة بالأسطرة (اعتماد الأسطورة): «يتمثّل المكوّن الرئيس هنا بالعلمنة من ناحية الدور المؤسّس للعلم في دفع الرؤية العلمية وتكوينها في هذه العملية: عملية نزع السحر والأسطورة عن العالم، وإن كانت النزعات العلمانية والعقلانية ستُنتج ميثولوجيات من نوع جديد 'وضعي'، علماني أو علموي أو تاريخاني، يصنّفها مؤرخو الدين عادة تحت اسم 'الأديان البديلة' أو 'الأديان الدنيوية'»[209]؛ بيد أن بشارة يستقر بعد ذلك، في الجزء الثاني من الكتاب، على توصيف هذه الظاهرة وتحليل شروط نشأتها، تحت اسم «العلمانية كأيديولوجيا»، معتبرًا أنه «يصحُّ بخصوص العلمانية، باعتبارها أيديولوجيا وموقفًا، أن نستخدم تسمية العلمانوية في ترجمة (Secularism) التي تشير إلى مذهبة العلمانية أو الإيمان بها معتقديًا على نمط الإيمان شبه الديني»[210].

إن ما يسم العلمانية من حيث هي أيديولوجيا، بحسب تحليلات بشارة، هو طابعها المعتقدي الذي يأخذ مضمون الاعتقاد بأن العلم الحديث يشكّل بديلًا من الدين الذي هو في طريقه الحتمي إلى الاندثار أو الأفول، ممّا يتيح، باعتبار هذا البُعد على وجه الخصوص، إمكانية توصيفها باعتماد مفهوم «الدين البديل» أو «الدين الدنيوي». غير أن العلمانية، باعتبارها أيديولوجيا، لا تستقيم، أو لا يكتمل وجودها، بهذا البُعد العقائدي فقط، بل إن لها بُعدًا ثانيًا،

يمكن تسميته «البُعد الرسائلي» الذي تتحوّل معه هذه العقيدة العلموية البديلة من العقائد الدينية إلى رسالة يُناضَل من أجل نشرها؛ إذ «تعود العلمانية، بمعنى مقولة أفول الدين، إلى النقد التنويري في القرن الثامن عشر، ولم يكن هذا النقد نظرية تشرح التطور التاريخي كصيرورة علمنة، بل موقفًا فكريًا وسياسيًا وبرنامجًا عمليًا. ونشأ الموقف هذا تاريخيًا في ظل صعود الملكية المطلقة، وبعد أن صارت الكنيسة تقاوم التمايز وتحرّر المجالات المختلفة من سلطة الدين، ومنها المجالات العلمية والفنية وأخيرًا السياسية. وهذه هي البيئة الفكرية التي امتدت حتى نشأة الموقف العلماني الأيديولوجي في القرن التاسع عشر»[211].

على هذا النحو، أسهمت العلمانية باعتبارها نظرية معرفية وأنموذجًا تحليليًا، عند بشارة، في نقد العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، وذلك بإبراز شروط نشأتها وتطوّرها وتشكّل رهاناتها الاجتماعية والسياسية المتعيّنة في بعض السياقات الغربية الحديثة المخصوصة (ولا سيّما السياق الفرنسي). ولا شك في أننا سنستثمر، في هذا الفصل، جانبًا مهمًا من مخرجات هذا النقد المعرفي العلماني للعلمانية باعتبارها أيديولوجيا كما ظهرت في السياق الغربي؛ ذلك أن لهذه المخرجات النقدية رهانات يمكن تحقيقها في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، تتعلق، خصوصًا، بتوصيف الطروحات التي تأخذ شكل أيديولوجيا العلمانية ومضامينها، لا أيديولوجيا علمانية فحسب، أي توصيفها من هذه الجهة على وجه التدقيق، بمعنى أنها أيديولوجيا في العلمانية، أو حول العلمانية.

بيد أن هذه العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، أو أيديولوجيا العلمانية كما سنميل بقدر أكثر إلى التعبير عنها في قادم أجزاء الفصل، قد تنزّلت في السياق العربي المعاصر وتطوّرت في شروط أخرى، وأنتجت متخيّلات أيديولوجية ورهانات سياسية ذات علاقة مباشرة وصميمية بشروط الواقع العربي وبمسائل النهوض العربي، وهي شروط ومسائل مغايرة للشروط والمسائل

التي تعلّقت بنشأة العلمانية باعتبارها أيديولوجيا في السياق الغربي الحديث. وهذا ما يجعل المقاربة الخصوصية للخطاب الذي نهتم به في هذا الفصل، أي مقاربته من حيث كونه يمثّل شكلًا من أشكال أيديولوجيا العلمانيةٍ، لا تنفي التعامل معه من جهة أنه خطاب أيديولوجي علماني متعلق بتمثّل الواقع العربي وتخيُّل سبل تغييره.

يعني أننا لن نعتمد، في ثنايا هذا الفصل، من مخرجات منجز بشارة، مفهوم «العلمانية كأيديولوجيا» وجانبًا من التحليلات التي أنتجها فحسب، ولكننا سنستدعي كذلك جوانب أخرى مخصوصة مما أسَّس له بشارة من وعي تاريخي صيروري بمجريات العالم الحديث، وهي جوانب نرى أنها حافلة بإمكانات تحليلية وتفسيرية في فهم التمثلات والمتخيّلات الأيديولوجية المتعيّنة التي نشأت من رحم أنماط الوعي التاريخي التي تستبطنها تجلّيات أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي المعاصر. وبمعنى آخر، إننا لن نحيد، في هذا الفصل، عن الخط المنهجي العام الذي يقود مجريات تحليلاتنا في هذا الكتاب، وهو تقصّي رهانات المجهود المعرفي، التأريخي والتحليلي والتنظيري، الذي بذله بشارة من أجل تصحيح، أو بالأحرى من أجل إعادة تشكيل الوعي التاريخي بالمجريات التي قادت إلى ظهور العالم الحديث داخل سياق فكري وأيديولوجي عربي معاصر يحتوي على أنماط مخصوصة من الوعي لا تستوعب الكثير من المعطيات التاريخية الموضوعية التي تخلّلت هذه المجريات.

ثانيًا: الخطاب العلماني العربي المبكّر والوعي التاريخي المعمّم لقاعدية العامل المعرفي

يمكن القول إن تجلّيات الفكرة العلمانية التي يهتم بها هذا الفصل من الكتاب، في الخطاب العربي المبكّر المصنَّف علمانيًا، هي أبرز وأشد وضوحًا من

الفكرة التي كانت مدار اشتغالنا في الفصل السابق؛ ذلك أن ما تعقّبناه عند فرح أنطون، وخصوصًا في ثنايا ردوده على ردود الشيخ محمد عبده، قد وسمناه هنا بأنه «شبه وعي تاريخي» مداره أن الروابط أو أسس الوحدة الاجتماعية هي الضابطة والفاعلة في حركة التاريخ البشري. أما ما سنرصده هنا عند شبلي شميل فهو أقرب، في تقديرنا، إلى الوعي التاريخي المكتمل؛ لأنه يصوغ بشكل صريح ومباشر فكرة مفادها أن العلوم الطبيعية الحديثة هي أساس حركة التاريخ الحديث، ليس من جهة التحول في مناحي فهم الإنسان الطبيعة وذاته باعتباره فردًا وباعتباره جماعة فقط، ولكن من جهة التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتها المجتمعات الحديثة التي تطورت فيها هذه العلوم مقارنة بالمجتمعات التي لم تتطور بعد أيضًا. يأتي تعميم فاعلية العلوم الطبيعية الحديثة وراهنيتها على مجالات المجتمع والسياسة على هذا النحو، في السياق الذي عيَّنه هشام شرابي بقوله: «تكوين نظرة 'علمية' إلى الواقع كان من بين الاهتمامات المركزية للفكر المسيحي»[212]، وهو ما أفرز، في المطاف الأخير، فكرة من الأفكار العلمانية العربية التي ينسحب عليها مفهوم العلمانية باعتبارها أيديولوجيا كما يضبطه بشارة.

وإذا كان الوعي التاريخي بدا واضحًا ومكتملًا عند شبلي شميل، فإن ذلك يعود، في تقديرنا، إلى أن مرجعيته الفكرية كانت واضحة ومكتملة، وهي مرجعية مجسَّمة في نظرية الفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر الذي «وضع 'تأليفًا بين فكر كونت وفكر داروين' ومكَّن هذا التأليف الكتَّاب المسيحيين من فحص علاقة العلم والنظريات العلمية بالمجتمع والمسائل الاجتماعية، فحصًا أكثر دقة. وإلى ذلك، أعطى سبنسر وضوحًا وتركيزًا ليقينية كونت، وجعل الداروينية ذات معنى أكبر، بترجمته نظريات الكاتبين إلى نظام اجتماعي ملموس، فردم الهوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية»[213]. وعلى هذا النحو، حكَمت شبلي شميل مرجعيةٌ واضحة المعالم، جمعت بين الفكرة الوضعانية ومذهبة العلم الطبيعي (العلموية) المتمثل في النظرية الداروينية

التي تم تحويلها من أنموذج معرفي في تفسير نشوء الأحياء وتطوّرها إلى مذهب في الاجتماع والسياسة[214].

ونجد صوغًا مكتملًا ومكثّفًا لهذا الوعي التاريخي الذي يتمتع به خطاب شبلي شميل في النقاط الثلاث الأخيرة من الخلاصات الخمس التي ثبّتها في خاتمة كتابه الشهير **فلسفة النشوء والارتقاء**؛ ففي الخلاصة الثالثة، يصوغ مبدأ قاعدية العامل المعرفي في حياة المجتمعات الإنسانية، وفي حياة الأفراد أيضًا، خلال جميع مراحل البشر، وذلك في قوله: «إن حالة الإنسان الاجتماعية ونظاماته وشرائعه وقوانينه، حتى استعداد عقله وأميال نفسه وغرضه في أبحاثه، مستفادة كلها، في كل أطواره في التاريخ، من علمه ونظره الفلسفي في الكون»[215]. واستنادًا إلى هذا المبدأ يفسّر شميل ظهور عصر الحداثة باعتباره تطورًا إيجابيًا حدث أولًا في طبيعة المعرفة التي أصبحت سائدة في هذا العصر، ثم انعكس هذا التطور على بقية المجالات. وهذا ما نستفيده من مضمون الخلاصة الرابعة التي نصُّها: «لا يُنكَر أن العلوم الاختبارية المادية الطبيعية قد ارتقت اليوم جدًّا عمّا كانت عليه في الماضي. ولا يُنكَر أن علوم الكلام قد انحلّت اليوم وقلّ الميل جدًّا إلى مباحثها، وتغيَّر كذلك ما ترتّب عليها من النظريات الاجتماعية والأدبية والدينية. ولا يُنكَر أيضًا أن حالة الإنسان في الماضي كانت أتعس جدًّا منها اليوم»[216]. وعلى أساس هذا التفسير لظهور الحداثة يعمّم شميل، في الخلاصة الخامسة والأخيرة، قاعدية العامل المعرفي من حيث كونه هو العامل الفاعل الذي تخضع لفاعليته أوضاع الإنسان، فردًا ومجتمعًا. يقول: «إذا قابلنا بين الشعوب والأمم والحكومات اليوم في أقطار المسكونة كافة، نجد بينها تفاوتًا عظيمًا جدًّا بالنظر إلى كل ذلك، ونجد أيضًا أنه حينما كانت علوم الكلام والنظريات المترتّبة عليها منتشرة أكثر كانت علوم الطبيعة منحطّة وكان الإنسان منحطًّا متقهقرًا، وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضدُّ بالضد»[217].

ويميل خطاب شبلي شميل، في الغالب، إلى توصيف معارف ما قبل

العلوم الطبيعية الحديثة بـ «العلوم الكلامية والفلسفية». وفي سياقات مخصوصة نستفيد من كلامه أن الدين، وبالتدقيق الإسلام، من حيث هو نص أصلي (القرآن الكريم)، ليس هو نقيض العلوم الطبيعية الحديثة، في مثل قوله: «إذا أرادت الأمم الإسلامية أن تجاري الأمم المتمدّنة في ارتقائها، فالقرآن لا يحول دونها، كما أن الإنجيل لم يكن الباعث على نهضة تلك [الأمم]، وما عليها إلا أن تجاريهم وتضرب الضربة الشديدة على أيدي الرؤساء عمومًا لتكشف بالعلم سجوف الجهل المسدولة على عقول الشعب»[218]. غير أننا نرى شميل ينصّص، في سياقات مخصوصة أخرى، على العلاقة الصميمية القائمة بين تلك العلوم النقيضة للعلوم الطبيعية الحديثة والدين، فهو يبوّئ الأديان منزلة القائم على هذه العلوم، في مثل قوله: «كانت تلك المبادئ الفلسفية والعلوم الكلامية ولا سيّما الدين القائم عليها في زهوتها وإبّان مجدها»[219]. وفي سياقات أخرى، يذهب شميل إلى الكشف، صراحة وبلا مواربة، عن الموقف العلماني الأيديولوجي الذي مفاده أن العلم الحديث نقيض الدين وبديل منه بما يمكننا تسميته «ميثولوجيا علموية بديلة»، فهو يؤكد أن «دين الإنسان الحقّ هو العلم، ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها يعلّم الإنسان ما تُعلّمه الأديان، ويفوقها في أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكّم الإنسان بها في الإنسان، ولا تقيّده نظيرها بزمان أو مكان، فالدين الحقّ هو العلم الصحيح»[220].

وقد قام شميل بسحب قواعد هذا الوعي التاريخي على تمثّل التاريخ العربي وتشخيص إشكال الوضع العربي الحالي؛ فوصّف منتجات الثقافة العربية التي سادت، وما زالت سائدة، من جهة اندراجها في جنس العلوم «التافهة» وغير المجدية، العلوم النقيضة للعلوم الطبيعية الحديثة. يقول، مثلًا: «إقرأ فصلًا من **تهافت الفلاسفة** للغزالي و**تهافت التهافت** لابن رشد، وقل لي ماذا تفهم؟ بل الفت نظرك إلى المباحث العقلية الجدلية المقامة على قضايا منطقية، وقل لي إن كان يجوز أن يصدر كل ذلك عن عقول سليمة»[221]. ثم

يؤكد أن هذه العلوم «كانت السبب لوقوف الإنسان عن التقدم في علومه الصحيحة قرونًا عديدة. ولا يزال أثرها فينا شديدًا حتى اليوم، وطيفها حالًا على علومنا الطبيعية نفسها، سواء في تأييدها أو في أسلوب بسطها»[222].

من جهة أخرى، يبدو حلول العلوم الطبيعية محلّ الدين (أو العلوم الفلسفية والكلامية)، في الوعي التاريخي الذي يصوغه شبلي شميل، عملية صيرورية تراكمية، لكنها حتمية تاريخية ولا مفر منها. وهذا ما يجعل خطاب شميل مندرجًا، بشكل مباشر وصميمي، في صلب أيديولوجيا العلمانية، عبر التبنّي الواضح والصريح لمقولة حتمية أفول الدين أو اندثاره. يظهر ذلك واضحًا في تشخيص شميل وضع العلوم في عصره، واستشرافه مستقبلها؛ إذ يقول: «إذا كان العلماء الطبيعيون في القرن الماضي لجأوا إلى الفلسفة أحيانًا لردّ غارات مقاوميهم، فإنما فعلوا ذلك اضطرارًا [...] وإذا كان لعلوم النظر شأن كبير في العلوم الطبيعية نفسها حتى اليوم، فلأن العلوم الطبيعية نفسها لا تزال في أولها ولم تنتشر الانتشار الكافي [...] ولكن سيأتي يوم، وما هو في تاريخ الاجتماع ببعيد، تسقط فيه قيمة هذه المباحث الكلامية الفلسفية، بل يُنظَر إلى أصحابها كأنهم صبية يلعبون أو مصدَّعون يهذون. إذ يصبح العلم كله اختبار [...] فيقل النظر ويكثر العمل ويقوم البرهان الرياضي والميكانيكي مقام البرهان العقلي والقياس المنطقي، ولا يعود يصدَّق إلا بمعجزات العلم وحده، وينتفي من العالم كل ما ليس من العالم»[223].

ثالثًا: بين الوعي التاريخي والتخيّل الأيديولوجي: المضمون المتعيّن لمحاكاة «سياسة الطبيعة في الأحياء»

أحد أهم الخيارات المنهجية الكبرى التي دأبنا على اتباعها في هذا العمل، كما سبق أن ذكرنا، اعتبار أن أمر الوعي التاريخي في الفكر العربي المعاصر، الذي مداره العلمانية وصيرورة العلمنة في الغرب، لا يتعلق بمسألة معرفية

فقط، ولكن بمسائل أيديولوجية وسياسية كذلك. وسنركّز هنا، لاعتبارات تخصّ طبيعة هذا الفصل، على الجانب المتعلق بالمسألة الأيديولوجية؛ إذ إن هذا الضرب من الوعي التاريخي ينشئ ويغذّي تمثّلات ومتخيّلات أيديولوجية تتعلق، بشكل مباشر وعيني، بماهية التغيير المنشود عربيًا وبسبل تحقيقه. ولا يشذ عن هذه القاعدة هذا الوعي التاريخي المخصوص الذي يعمّم قاعدية العامل المعرفي في تاريخ المجتمعات الإنسانية، ويرى أن أساس التحديث أو العلمنة هو حلول العلوم الطبيعية الحديثة محلّ الفلسفة والعلوم العقدية المرتبطة بالأديان (والأديان نفسها في نهاية المطاف)؛ ذلك أن المقاربة الخصوصية لهذا الخطاب من حيث كونه شكلًا من أشكال أيديولوجيا العلمانية لا تنفي، كما أوضحنا، التعامل معه من جهة أنه خطاب أيديولوجي علماني متعلق بتمثّل الواقع العربي وتخيّل سبل تغييره.

إن لهذا الوعي التاريخي المخصوص المؤسّس لأيديولوجيا العلمانية في السياق العربي متخيّلات أيديولوجية تجلّت، في الخطاب العلماني العربي المبكّر، كأشد ما يكون التجلّي، من خلال كتابات شبلي شميل بالأساس؛ فمنذ مقدمة كتاب **فلسفة النشوء والارتقاء** يكشف شميل عمّا يفيد، بوضوح، أن عمله يتخطى المستوى المعرفي الصرف، إذ يقول في شأنه: «وقد أطلقت عليه اسم 'فلسفة النشوء والارتقاء' لأني لم أقتصر فيه على النظر التقريري البسيط من حيث نشوء الأحياء وتسلسلها بعضها من بعض. بل أطلقت نظريته على الطبيعة كلّها، من جماد ونبات وحيوان، من حيث أصلها وتحوّلها ونسبتها بعضها إلى بعض، مبيّنًا أن هذا الكل المشهود مترابط لا ينفك في كل صوره وأفعاله، سواء في الطبيعة الصامتة أو في الأحياء النامية أو في الحيوان الأعجم أو في الإنسان الناطق»[224].

إن الغاية البعيدة الثاوية خلف هذا التحويل لمبدأي «النشوء والارتقاء» من أنموذج معرفي (براديغم) في تفسير ظهور الأحياء وتطوّرها الفيسيولوجي إلى فلسفة إنما هي من جنس الغايات الأيديولوجية؛ ذلك أن شميل يقول

بوضوح إنه يهدف من وراء ذلك إلى «بلوغ الحقيقة المنشودة في كل زمان من الطريق الوحيد الموصل إليها، والتي تلمّسها الإنسان في كل أطواره في التاريخ من غير سبيلها [...] ولم يهتدِ إليها إلا من عهد قريب جدًّا، متوخّيًا من ذلك المنفعة العملية؛ لعلّ الإنسان يشيّد اجتماعه على أساس متين [...] ويسترشد بنواميس الطبيعة فيتخذها في توخّي المعرفة المشتركة التي لا تكون المنفعة الذاتية بدونها إلا ناقصة»[225].

إن اعتماد الأنموذج المعرفي الطبيعي باعتباره مرشدًا إلى «سياسة المجتمع» السليمة يقوم، عند شبلي شميل، على قاعدة نظرية عامة، مفادها أن «كل صفات الاجتماع في الخلق والأخلاق متّصلة إليه من الأفراد التي تؤلفه، وكل صفات الأفراد كذلك متوارثة فيهم ومنتقلة إليهم من الاجتماع، فإذا استقرينا هذه السنن في تاريخ نشوئها إلى أصلها الطبيعي خالين من الغرض والتشيّع، انتقل بنا البحث في الاجتماع من دائرة الشريعة والسياسة إلى دائرة علم الحياة، ودخلنا في قسم من العلم الاجتماعي يمكن تسميته تاريخ الاجتماعات الطبيعي»[226]. أما التجسيد المنهجي الإجرائي لهذه القاعدة النظرية العامة، فيتمثّل في أن «ننظر إلى سياسة الطبيعة ونقابلها بسياسة الاجتماعات؛ لعلنا نستنتج فوائد سياسية من ذلك»[227]. لكن ما هو المضمون المتعيّن لهذه الفائدة؟ يقول شميل: «الفائدة إنما تحصل للعمران، إذا جرى الإنسان فيه على سننه لا على ضدّها. والبحث فيه على هذه الصورة واجب، ليعلم أي السياستَين أولى به: السياسة الحرة أم السياسة الاستبدادية، وذلك أول ما يعوِّل عليه أصحاب العقول الحرة لتأييد آرائهم، لأن أصدق الأدلة التي يجب الاعتماد عليها هي من العلوم الطبيعية»[228].

وليس من العسير على الباحث أن يستنتج أن هذا التخيّل الأيديولوجي عند شبلي شميل ليس نتاج استنباطٍ مجرّد لـ «سياسة الاجتماعات» من «سياسة الطبيعة»، بل هو، في واقع الأمر، نتاج السياق الحضاري المخصوص الذي عاش فيه، أي السياق الذي بدا فيه للعرب أن التحديث السياسي والاجتماعي

الذي حصل في الغرب مختزَل في الانتقال من الاستبداد إلى الحرية، وأن المطلب الرئيس للنهضة العربية لا يزيد على تحقيق انتقال كهذا. يظهر ذلك جليًا في «التهافت» التأويلي الذي يسم مرور شميل «المباشر» من الحدّ الطبيعي للكائن الإنساني إلى سياسة الحرية والديمقراطية التي يجب أن تطبع اجتماعه في قوله: «بما أن الإنسان طبيعي في الأصل، كان كل ما يسير به على غير المجرى الطبيعي غير نافع له، بل مضرًّا به. فسياسة الاجتماعات العاقلة ينبغي أن تكون طبيعية لكي تكون نافعة، أي يلزم أن تكون موافقة لإرادة الجمهور ولميله وإلا لم تُحمَد عائدتها، لأن الأمر الجاري مجرى لا يوافق إرادة أعضاء الاجتماع إنما هو جارٍ على غير وفق الإرادة الحيوية التي هي الرابط للجسم السياسي»[229].

ويجنح شبلي شميل إلى اعتماد «منهج القياس»، فيرى الحكومة العادلة ووظائفها في الجسم الاجتماعي على شاكلة الدماغ ووظائفه في جسم الكائن الحي، معتبرًا أن «دماغ الحيوان مَقَرٌّ لنيابة حقيقية عن الجسم كله يلزم أن يكون أنموذجًا للحكومة. والأمر بالحقيقة كذلك فإن الأعضاء ترسل أنباءها إلى الدماغ وتحصر فيه لذاتها وآلامها، وتشكو له حاجاتها وتخبره باختلال أحوالها، كأن الجسم كله مختصر فيه. ووظيفة الدماغ الصحيح كما يقول سبنسر هي التعديل بين المصالح المختلفة الطبيعية والعقلية والأدبية والاجتماعية. وذلك هو وظيفة الحكومة المطلوب منها التعديل بين مصالح البشر المختلفة، بحيث إن كلًا منهم ينال حقه بدون أن يضر بالآخر»[230].

على هذا النحو، نرى بوضوح أن الأهداف التي قصد تحقيقها شبلي شميل، من خلال أيديولوجيا العلمانية التي شُكّلت في خطابه، تختلف عن الأهداف التي كانت، عينيًا، وراء نشوء أيديولوجيا العلمانية في السياق الغربي، على الرغم من أن المضامين الأيديولوجية، في الحالتين، كانت واحدة تقريبًا: موقف مناضل صريح في مناهضته للدين، متنبّئ بحتمية أفوله (سالب الدين)، ومؤسطِر للعلم الحديث عبر تحويله إلى ما يشبه البديل من الدين؛

ذلك أن أيديولوجيا العلمانية عند شبلي شميل لم تكن موجَّهة، مثلما هي في الغرب، بالأساس ضد مؤسسة دينية مُحكَمة التمأسس، كالكنيسة، يتمتع رجالاتها بامتيازات مادية ومعنوية كبيرة جدًّا، مؤسسة تكبِّل الفرد والمجتمع (ضد حرية الاعتقاد واختيار نمط العيش)، وتضفي الشرعية على الحكم السياسي الاستبدادي، وتضطهد العلماء، وتعيق تطوّر العلم الحديث (مثل هذه المؤسسة غير موجودة على هذا النحو في السياق الإسلامي).

كانت أيديولوجيا العلمانية عند شميل موجّهة ضد السلطة السياسية المستبدة، وهادفة إلى إقامة سلطة العدل والحرية، وهو لا يفترق في هذا الهدف عن أغلب روّاد جيله من النهضويين العرب المحدثين الأوائل، مسلمين أو مسيحيين، علمانيين أو غير علمانيين، من أمثال: خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي وفرح أنطون. والموقف العلماني الأيديولوجي، العلماني المناضل، كما صاغه شميل، ليس في جوهره غير شكل من أشكال بناء شرعية هذا الهدف وتخيّل مسالك تحقيقه، من خلال تخيّل سياسة الاستبداد باعتبارها سليلة الدين وعلومه وعلوم الفلسفة، وتخيّل سياسة الحرية باعتبارها ثمرة الاقتداء بالعلوم الطبيعية في سياسة المجتمع.

بيْد أن انغراس أيديولوجيا العلمانية وأهدافها، عند شبلي شميل، في تربة فكر النهضة العربية الحديثة، على هذا النحو، لا ينفي عنها طابعها العام والكوني. وهو طابع تفرضه، بالضرورة، عمومية علوم الطبيعة و«كونية» الفكرة العلموية؛ إذ يتخيّل شميل صيرورة مستقبل الإنسانية الذي تسود فيه العلوم ومنطقها في الاجتماع والسياسة مجسَّدًا في عالم ما بعد كل أشكال الأنظمة الرمزية (وليس الدين فقط) التي تقسّم بني البشر. في هذا العالم «تزول سائر العقبات التي أقامتها تلك العلوم الكلامية الفلسفية في سبيل ارتقاء الإنسان في اجتماعه والتي أشدُّها هولًا الحاسّة الدينية والحاسّة الوطنية. على أن هاتين الحاسّتين آخذتان اليوم في الضعف [...] والفضل في ذلك للعلوم الطبيعية من جهة الاختراعات الصناعية التي تربط العالم بعضه

ببعض، ولعلم درس الأحياء من جهة معرفة نسبة الكائنات بعضها إلى بعض ونسبة أفعالها إلى الطبيعة. وستزولان تمامًا كلما ارتقت وانتشرت بين الناس، أو أنهما لا تبقيان بسطوتهما كما هما اليوم، فتسقط حواجز الأديان وتُمحى حدود الأوطان. وهكذا يصير الإنسان إنسانًا حقيقيًا، ويكون الإنسان اليوم الحلقة الواصلة بين الإنسان الحقيقي والحيوان»[231].

رابعًا: نقد الدين باعتباره أيديولوجيا في خطاب اليسار العربي الجديد في مناخ هزيمة 1967

عاصر شبلي شميل فرح أنطون، وكلاهما كان من أساطين الخطاب العربي المبكّر المصنَّف علمانيًا في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ومن ثمّة تزامن بروز فكرة أن العلمانية هي صيرورة في اتجاه أفول الدين واندثاره وحلول العلم محلّه مع ظهور فكرة أن العلمانية هي إحلال للرابطة الوطنية، باعتبارها أساسًا لوحدة المجتمع، محلّ الرابطة الدينية. وعلى الرغم من هذا التزامن، فإن الفكرتين لم تتطورا على نسق واحد، ولا في سياق زمني واحد أو متقارب في الفكر العربي المعاصر؛ ذلك أن الفكرة العلمانية الوطنية تطورت وأخذت زخمًا جديدًا وكبيرًا مع تنظيرات الفكرة القومية خلال الثلث الأوسط من القرن العشرين، كما رأينا ذلك في الفصل السابق. أما الفكرة العلمانية ذات النزوع العلموي الوضعي، أو أيديولوجيا العلمانية، فقد بقيت فكرة خافتة، ولم تُتَح لها إمكانية معاودة الظهور بقوة والتطوّر إلا في سياق ما بعد هزيمة 1967، مع خطاب ما يُعرف بـ «اليسار العربي الجديد» الذي مثّلته، زمن ذاك، توليفة من الحساسيات الفكرية الماركسية التي أخذت مسافة نقدية من الاتحاد السوفياتي وسياساته الرسمية، ومن الحساسيات الفكرية القومية العربية التي مالت بقدر أكثر إلى التماهي مع مفترضات التحليل الماركسي. وأهم ما ميّز هذا الخطاب اليساري العربي الجديد هو النقد المستند

إلى منظور التحليل الطبقي الذي سلّطه على الأوضاع العربية المهزومة وعلى أيديولوجيا الأنظمة القومية العربية المصنّفة برجوازية التي تسبّبت في الهزيمة.

كان مثيرًا للاهتمام أن «نقد الدين»، متَّخذًا في الغالب عنوانًا مواربًا هو «نقد الفكر الديني»[232]، يمثّل أحد العناوين النقدية البارزة التي ميّزت خطاب هذا اليسار الجديد ذي المرجعية الماركسية الواضحة، الناهض في سياق الجدالات الفكرية الصاخبة التي ولّدتها الهزيمة. ولم يكن بالأمر الغريب أن يكون نقد الدين في اهتمامات، بل في صدارة اهتمامات، خطابٍ يطرح على نفسه ممارسة نقد أيديولوجي من منظور ماركسي متجذّر، وذلكَ بالنظر إلى أن ماركس قد رأى، على الأقل في مراحل أولى من مساره الفكري، أن «نقد الدين مقدّمة لأي نقد»[233]، من منطلق أن الدين عنده «ليس مجرّد أيديولوجيا فحسب، أي وعيًا مقلوبًا، بل هو الأيديولوجيا بامتياز»[234].

وكان واضحًا أن نقد الدين الذي مارسه روّاد هذا الخطاب إنما يقوم، في جوهره وفي مقصده، على اعتبار أن الدين إنما هو أيديولوجيا، بالمعنى الماركسي للأيديولوجيا، أي مجموعة تصوّرات ذهنية من وضع مباشر، تمثّل انعكاسًا فوقيًا زائفًا لأوضاعهم القاعدية، الاقتصادية والاجتماعية بالأساس. وكان طبيعيًا أن يشير بعض روّاد هذا الخطاب إلى مفهوم الدين باعتباره أيديولوجيا كما استخدمه ماركس في كتاباته الأولى مثل **نقد فلسفة الحق عند هيغل**، أي الدين باعتباره وعيًا زائفًا ومقلوبًا. الدين، بهذا المعنى «هو الوعي الذاتي والشعور الذاتي للإنسان الذي لم يكسب نفسه بعد أو الذي فقد نفسه ثانية، هو التحقق الخيالي للكيان الإنساني، طالما ليس لهذا الكيان واقع حقيقي»[235]. ومن الأهمية، في تقديرنا، أن ننصّص على أن مفهوم الدين، باعتباره أيديولوجيا في صيغته الأولى هذه عند ماركس، ينتهي إلى تحديد الوظيفة الأيديولوجية للدين من جهة الفعل الذاتي للإنسان المقموع والمضطهَد اقتصاديًا واجتماعيًا الذي يجعل التحقيق الخيالي لكيانه بديلًا من التحقيق الواقعي له. الدين أيديولوجيا، بهذا المعنى، لأن «البؤس الديني تعبير

عن بؤس الواقع. وهو في الوقت ذاته احتجاج على بؤس الواقع. الدين هو تنهيدة المظلوم، وقلب عالم لا قلب له، وروح أوضاع بلا روح»[236].

وتكمن أهمية تدقيق هذا المعنى في أنه يجعلنا نتبيّن كيف أن المضمون الفعلي لمفهوم الدين من حيث هو أيديولوجيا، كما استخدمه نقديًا روّاد الخطاب اليساري الجديد في الفكر العربي المعاصر، لن يكون، في حقيقة الأمر، بهذا المضمون المتعيّن الذي حمّله ماركس لهذا المفهوم في كتاباته الأولى؛ ذلك أن معنى الدين باعتباره فعلًا اغترابيًا ذاتيًا لن يكون أكثر من مجرّد إشارات عابرة منعدمة القيمة من الناحية الوظيفية النقدية عند بعض أولئك الروّاد[237]، بينما المعنى الأساسي للفكرة النقدية النافذة إجرائيًا في هذا الخطاب إنما هو معنى الدين باعتباره أيديولوجيا تستخدمها الطبقات التي تحكم سياسيًا، وتهيمن اقتصاديًا، وتستغل اجتماعيًا غيرها من الطبقات. وتعود جذور هذا المعنى إلى كتابات متأخرة لماركس، حينما «تعامَل مع الدين باعتباره مؤسسة اجتماعية تقوم هي بذاتها بتطوير مصالح طبقية في المجتمع الإقطاعي»[238]. في هذا السياق يربط ماركس الدين بالأيديولوجيا الطبقية. والدين، بهذا المعنى، إذ يحافظ على دلالة الوعي الزائف والوعي المقلوب، يبدو فعلًا تغريبيًا خارجيًا أكثر منه فعلًا اغترابيًا ذاتيًا؛ لأنه موظَّف من الطبقات المهيمنة في خدمة مصالحها الاقتصادية والاجتماعية، فيجعل «الإنسان مستعدًا لتقبّل الظلم، والتسليم بتوزيع مراتب المجتمع الهرمية، وتقسيمها كأنها أقدار إلهية»[239].

ليس عسيرًا على الدارس أن يستنتج أن ممارسة «نقد الفكر الديني» (نقد الدين في نهاية المطاف) في الخطاب اليساري الجديد الوليد في سياق الهزيمة، قد تمّت في أفق هذا المفهوم المخصوص للدين من حيث هو أيديولوجيا في خدمة الطبقات الرجعية؛ فمنذ الأسطر الأولى من مقدّمة أول كتب «سلسلة نقد الفكر الديني» وأشهرها، نقرأ: «تبيَّن، بعد هزيمة 1967، أن الأيديولوجية الدينية على مستوييها الواعي والعفوي هي السلاح ‘النظري’

الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدّمية في الوطن»[240]. يحضر مفهوم الدين من حيث هو أيديولوجيا في هذا الخطاب من خلال دلالتَيْه الكبيرتين: دلالة الوعي الزائف، ودلالة الوظيفة الاجتماعية والسياسية الرجعية لهذا الوعي الزائف، باعتباره مفروضًا على المجتمع من الطبقات المسيطرة؛ إذ «يلعب الفكر الديني دور السلاح 'النظري' المذكور عن طريق تزييف الواقع وتزوير الوعي لحقائقه: تزييف حقيقة العلاقة بين الدين الإسلامي - مثلًا - والعلم الحديث، تزييف حقيقة العلاقة بين الدين والنظام السياسي [...] تزييف حقيقة الصراع الاجتماعي القائم في الوطن العربي بين قوى اجتماعية ثورية صاعدة وقوى رجعية معطِّلة، بين قوى طبقية مسيطِرة وقوى طبقية متمرِّدة مسحوقة [...] لا شك في أن عملية التزييف هذه تعمل في صالح مجموعة مصالح طبقية ضيّقة ومسيطرة، تنزع نحو الاستماتة في المحافظة على نفسها وعلى مواقعها، وبذلك نحو فرض أيديولوجيتها الدينية ومنظورها الميثولوجي المزيَّف للواقع على المجتمع بأسره وعلى حياته الفكرية والثقافية بكاملها تقريبًا»[241].

تتواتر في أدبيات «نقد الفكر الديني» عند خطاب اليسار العربي الوليد بعد عام 1967 دلالة هذا المفهوم للدين باعتباره أيديولوجيا، وحتى إذا لم يتخذ هذا المفهوم شكل الصياغة النظرية المجرّدة، فإنه يبدو أحيانًا في شكل ضمنيات مستبطنة في النقد، أو في شكل «استنتاجات» متولّدة من تحليلات مخصوصة. على هامش دراسة «المسرح الديني في الوطن العربي»، يستنتج هادي العلوي أن «الدين يضحي [...] من عوائق الطريق، وحقيقةً كبيرة الضرر، تُلهي وتستنزف، وتضع التافه مكان المهم، والكمالي بدل الضروري، وتتضح سلبيات هذه الظاهرة بشكل أتم عندما نعلم أنها في رعاية الأنظمة، وأنها متوافرة على مستوى القسر والإرغام بما يُسخَّر لها على طريق التخطيط والتنفيذ من قوى السلطات الثلاث [...] أقيمت مؤسسات ونُفِّذت مشاريع

تهدف إلى تديين المجتمع العربي على حساب الأهداف الملحّة التي تطرحها الحياة بلا توقّف»[242]. وإذا كان الدين يؤدي، بإطلاق، في كل المجتمعات الطبقية، دور السلاح في يد الطبقات الرجعية والمهيمنة (كما سنرى لاحقًا)، فإنه «الآن، وفي وجه طغيان الفكر الماركسي، أقوى والحاجة إليه أكثر إلحاحًا [...] هو سلاح هجومي مجرَّب في النضال ضد الفكر الجديد، فكر الطبقات الثورية المعادية للاستعمار والاستغلال الرأسمالي»[243].

على هذا النحو، كان الهدف الأساسي من ممارسة نقد الدين عند روّاد اليسار العربي الجديد هو «فضح الدور التخريبي الذي تلعبه الطبقات الحاكمة العربية عن طريق الدين»[244]. وكان السياق الموضوعي الذي ظهر فيه هذا النقد قد فرض على بعض روّاده أن يأخذوا بالتصنيف السائد للأنظمة العربية في ستينيات القرن الماضي وبداية سبعينياته، أي التفريق بين الأنظمة المصنَّفة «رجعية» والأنظمة المنعوتة «تقدمية» و«ثورية» التي تتبنّى أيديولوجيا القومية العربية وترفع شعارات التحرُّر الوطني والاشتراكية والوحدة العربية. بطبيعة الحال، لم يكن الصنف الأول من الأنظمة يمثّل «إشكالًا نظريًا» بالنسبة إلى هذا الضرب من النقد، لأن المعطيات الحسّية والمباشرة كانت تفيد بالاقتران الواضح فيها بين الموقف السياسي الرجعي المهادن للاستعمار، والمنظور الاجتماعي المحافظ المنحاز للتفاوتات الطبقية، والنمط الأيديولوجي التقليدي الملتحف بالمرجعية الدينية. بيْد أن الإشكال كان قائمًا بالنسبة إلى الصنف الثاني من الأنظمة، في سياق ظهر فيه أن «بعض الأنظمة التقدّمية وجدت في الدين عكازًا تتكئ عليها في تهدئة الجماهير العربية وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة عن طريق مماشاة التفسيرات الدينية والروحانية للانتصار الإسرائيلي والخسارة العربية، وصمتها حول الميل إلى انتظار النصر الجديد من عنده تعالى»[245].

من هنا كان نقد خطاب اليسار الجديد ما اعتبره موقفًا مفارقًا لحركة التحرر العربية (الأنظمة التي ترفع شعارات القومية والاشتراكية) في

خصوص المسألة الدينية، يتجلّى في «أن حركة التحرر العربي غيّرت بعض ظروف الإنسان العربي الاقتصادية والاجتماعية، ثم وضعت، في نفس الوقت، كافة العراقيل والموانع الممكنة في وجه حدوث أية تغيُّرات موازية في ضمير الإنسان العربي وعقله، وفي نظرته للذات والحياة والعالم»[246]. وكنا قد استنتجنا في الفصل السابق من بعض ما كتبه ميشيل عفلق وجمال عبد الناصر حول الدين عمومًا، والإسلام خصوصًا، أن الأيديولوجيا القومية العربية العلمانية قد تمتّعت بشكل من أشكال الوعي بمضمون فكرة التحول التاريخي في وظائف الدين الاجتماعية التي صاغها بشارة في مفهوم نمط التديّن. وتجلّى ذلك في تخيّل وظائف جديدة للإسلام في حياة الأمة العربية المعاصرة، أهمّها موقع الإسلام في وظيفة التراث القومي. أما في نطاق هذا الخطاب اليساري الجديد، فقد قُرئ تحويل الإسلام إلى تراث قومي (بعد أن كان أساس وحدة الأمة ومرجع سياستها الشرعية) على النحو التالي: «تحت ستار حماية تقاليد الشعب وقيمه وفنّه ودينه وأخلاقه تحوَّل الجهد الثقافي لحركة التحرّر إلى صيانة للأيديولوجية الغيبية بمؤسساتها المختلفة وثقافتها النابعة من العصور الوسطى وفكرها القائم على تزييف الواقع وحقائقه»[247].

وإذا كان بعض روّاد «نقد الفكر الديني» قد اكتفى بنقد الموقف «المهادن» من جانب «الأنظمة التقدمية» وأيديولوجيتها تجاه الدين، فإن بعض الروّاد الآخرين تجاوز ذلك إلى تقديم التفسير الطبقي لهذا الموقف، على أساس تمثيلية هذه الأنظمة للبرجوازية الصغيرة، فبدا له «أن البورجوازية الصغيرة وصلت، بعد استلامها الحكم واستقرارها بشكل 'بورجوازية دولة'، إلى مرحلة انتهى فيها دورها التاريخي، إلى مرحلة تبرير لامتيازاتها، وتبدو أكثر ميلًا إلى مهادنة الطبقات الرجعية والعودة إلى 'الدين' كأداة إيديولوجية فعّالة»[248]. ولعل أهم ما يجدر بنا الاحتفاظ به من هذا الموقف النقدي، أي ما يهم سياق هذا العمل خصوصًا، هو فكرة التناقض الحدّي بين الدين باعتباره أيديولوجيا رجعية بإطلاق، والأيديولوجيا الثورية التي من دونها لا يمكن

تغيير الواقع العربي. وهذه الفكرة ستؤول، في نهاية الأمر، إلى إعادة إنتاج شكل من أشكال العلمانية باعتبارها أيديولوجيا.

خامسًا: بين نقد الدين باعتباره أيديولوجيا وإعادة إنتاج أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي

لكي نفهم كيف قاد نقد الدين في خطاب اليسار العربي الجديد إلى إنتاج شكل مخصوص من أشكال أيديولوجيا العلمانية التي تجسّد فكرة سالب الدين في وجهها الحدّي، يجدر، في تقديرنا، تبيُّن مفهوم الدين فيه، ونعني تحديدًا المفهوم الوظيفي والإجرائي، لا المجرّد. فمن مفارقات هذا الخطاب الذي يسم نفسه بأنه «تاريخي» (أو بالأدق «مادي تاريخي») أن الدين، في منظوره، يبدو أقرب إلى الكتلة العقائدية الصماء والماهية الثابتة منه إلى الظاهرة المتحركة والمتطورة في التاريخ؛ إذ يُنظر إلى المعتقدات الدينية من جهة كونها «تشكّل إلى حد كبير نظامًا متماسكًا منسجمًا بعضه مع بعض، فإذا قبلت جزءًا منه عليك أن تقبل بالأجزاء الباقية، هذا إن أردت أن تكون منسجمًا مع نفسك»[249]. صحيح أننا نجد، في بعض سياقات هذا الخطاب، ما يفيد إرادة الاهتمام بوظيفة الدين «من حيث هو قوة هائلة تدخل في صميم حياتنا وتؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي وتحدّد طرق تفكيرنا وردود فعلنا نحو العالم الذي نعيش فيه، وتشكّل جزءًا لا يتجزأ من سلوكنا وعاداتنا التي نشأنا عليها»[250]؛ بيْد أن اهتمام هذا الخطاب لم يكن مركّزًا، من الناحية العملية، إلا على وظيفة الدين الأيديولوجية الاجتماعية باعتبارها وظيفة ثابتة، على الأقل في مضمونها الرجعي، على مرّ التاريخ.

لا يتوقف روّاد هذا الخطاب إلا عرَضًا على وظيفة الدين فيما تسمّيه «المادية التاريخية» (براديغم التحليل الماركسي الطبقي لتطوّر التاريخ البشري)

«مجتمعات المشاعية البدائية»، وهي المجتمعات التي تنعدم فيها التفاوتات الطبقية، وفيها «نصادف الطوطمية والسحر والأرواحية وعبادة الأسلاف»[251]. وظيفة الدين «الحقيقية» تبدأ عندهم، مع ظهور «الملكية أو التسلّط على وسائل الإنتاج والتفاوت في الثروة»؛ إذ كان «لا بد من القوة لخلق التفاوت بين البشر ونشوء الطبقات، قوة مادية مبرَّرة ومدعَّمة أيديولوجيًا. وهنا يلعب الدين بفضل الكهنة دوره الطبقي، فتحلّ فيه، إلى جانب التصورات والعادات الشعبية المنحدرة من الماضي، لاهوتيات وتعاليم تخدم الظروف الاجتماعية الاقتصادية المستجدَّة»[252]. ويقوم الوعي التاريخي في خطاب «نقد الفكر الديني» على تعميم ظاهرة توظيف الدين باعتباره أيديولوجيا تستخدمها الطبقات التي تحكم سياسيًا، وتهيمن اقتصاديًا، وتستغل اجتماعيًا غيرها من الطبقات؛ ذلك أن الدول «تستخدم الدين لغايات أيديولوجية أحوج إليها الصراع ضد الطبقات المحكومة. وهذا الطراز من التواصل قديم يتّصل بأول ظهور الطبقات»[253]. وعمليًا «كان الدين في أوروبا حليف التنظيم الإقطاعي للعلاقات الاجتماعية، ولا يزال على هذه الحال في معظم البلاد المتخلّفة وخاصة في الوطن العربي [...] ثم أصبح اليوم الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسمالية والبرجوازية، والمدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة وعن قداستها، حتى أصبح الدين وأصبحت المؤسسات التابعة له من أحصن قلاع الفكر اليميني والرجعي»[254].

وإذا كان الخطاب النقدي عند اليسار العربي الجديد بعد هزيمة 1967 قد مال إلى التعميم التاريخي، وبإطلاق، لقيام الطبقات المسيطرة اقتصاديًا واجتماعيًا بتوظيف الدين، باعتباره أيديولوجيا رجعية، في خدمة مصالحها، فإن بعض مكوّناته قد نسَّبت هذا التعميم الإطلاقي، إلى حد ما، عندما أشارت إلى أن «في المجتمع البورجوازي (الرأسمالي) تُنزَع عن الحاكم صفة الألوهية وصفة الخلافة، ويصبح مُنفِّذًا لإرادة أرضية، ادَّعى البورجوازيون

أنها إرادة الشعب»[255]. مثل هذا الكلام، بطبيعة الحال، هو توصيف لواقع متعيّن في التاريخ وماثل في الراهن. لكنه يتَّسق تمامًا مع التحليل الطبقي، أو بالأحرى المادي التاريخي، الذي يرى أن تحرُّر البرجوازية الصاعدة في أوروبا من الأيديولوجيا الدينية أملته طبيعة صراعها الطبقي ضد الطبقة الإقطاعية المهيمنة، باعتبار أن «التناقضات التناحرية، التي قضت على الإقطاع، كانت بين الفلاحين والبورجوازية الناشئة من طرف، وطبقة النبلاء والكنيسة من الطرف الآخر. واتَّخذ الصراع شكلًا سياسيًا وعسكريًا، وكذلك فكريًا ضد التعاليم الكنسية»[256].

أما النتيجة العملية والملموسة التي تمخَّض عنها حسم هذه التناقضات لفائدة البرجوازية الصاعدة، فكان «علمانية الدولة» بالمعنى المتداول، إذ كان «فصل الدين عن الدولة» من المطالب الأساسية للبرجوازية، وكان من إنجازاتها الثورية[257]. وبصرف النظر عن افتقار هذا القول إلى الدقة من الناحية التاريخية (لأن الثورة الفرنسية البرجوازية لم تفصل مباشرة بين الدين والدولة، ولكنها أخضعت الكنيسة للدولة، والفصل بينهما حصل في الجمهورية الثالثة لاحقًا)، فإن ما يهمّنا بقدر أكبر، في هذا المقام، هو مضمون هذه القراءة الأيديولوجية التي تعتبر أن محاربة البرجوازية للدين وتحرُّرها منه كانا ظرفيَين؛ وذلك لأن الصيرورة التاريخية للحراك الطبقي قد أفضت إلى نشوء صراع جديد بين البرجوازية التي أصبحت طبقة رجعية والبروليتاريا التي غدت هي الطبقة التقدّمية، «وهكذا يتوصل الأمر بالبورجوازية الحاكمة، في مرحلة سيطرتها وتبريرها لشرعية امتيازاتها، إلى أن 'تؤمن بالدين' لتجابه به 'الأفكار البروليتارية' وخاصة بعد أن أخذت هذه الأفكار صيغها العلمية (الماركسية)»[258].

من جهة أخرى، نجد في بعض سياقات هذا الخطاب نزوعًا إلى ضرب آخر من ضروب التنسيب المحدود لإطلاقية العامل الاجتماعي الطبقي

(مصالح الطبقات المهيمنة والرجعية) باعتباره العامل القاعدي الأول والأساسي في تفسير انتشار الدين في المجتمع وفاعليته السلبية والرجعية؛ ذلك أن القول بأولوية العامل الطبقي لم ينفِ، عند بعض روّاد هذا الخطاب، القول بالعامل «الثقافي» أو «الحضاري» باعتباره عاملًا إضافيًا أو «مجاورًا» يفسّر، على سبيل المثال، اختلاف وضعية الدين بين المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية، على الرغم من أن كلا الضربين من المجتمعات يصنَّف بأنه رأسمالي، وتهيمن عليه البرجوازية؛ ذلك أنه «مع تماثل الاعتبارات الطبقية الكامنة وراء التحالف بين الدولة والدين، لا بد أن يختلف [الدين] في قوته تبعًا للوضع الحضاري للدولة. وفي ضوء هذه الحقيقة قد يغدو من السهل أن ندرك لماذا كان النشاط الديني في الدول العربية، مثلًا، أكثر ابتذالًا مما هو في دول أوروبا الرأسمالية أو في الولايات المتحدة. إنه يرجع في الأرجح إلى الفارق الحضاري بيننا وبينهم [...] إن التقدّم التقنوي يفرض تأثيرًا قاتلًا على مكانة القوى الغيبية على عقول الناس»[259].

صحيح أن مثل هذه النزوعات التنسيبية المحدودة ستكون لها تبعات على مستوى التخيّل السياسي في هذا الخطاب، كما سنرى في المحور اللاحق من هذا الفصل، وخصوصًا بالنسبة إلى النزوع الأول الذي يفتح الباب إلى قراءة تاريخية تفضي إلى إضفاء طابع الأقنوم السحري على إجراء «فصل الدين عن الدولة» باعتباره منجزًا ثوريًا حقّقته البرجوازية في المجتمعات الغربية، وباعتباره مطلبًا ثوريًا أصبح في عهدة الطبقة العاملة في المجتمعات العربية؛ بيْد أن ما يهمّنا، في سياق هذا المحور، هو أن مثل هذه النزوعات التنسيبية لا تمسّ في شيء من حقيقة أن الدين، باعتباره كتلة عقائدية صمّاء ووظيفة أيديولوجية ثابتة تاريخيًا في خدمة الطبقات المهيمنة والرجعية، إنما هو، في تعريف هذا الخطاب، «بديل للعلوم الطبيعية والاجتماعية»[260]. ويعود ذلك إلى كون الدين يشكّل بنية موازية لبنية العلم، وهو ما يجعل العلاقة بينهما علاقة بديل بمُبدَل منه بالضرورة؛ فـ «هناك تشابه بين الدين والعلم في أن

كليهما يحاول أن يفسّر الأحداث وأن يحدّد الأسباب، إن الدين بديل خيالي عن العلم»[261].

ليست الفكرة التي مفادها «أن الدين بديل خيالي» غريبة على الفكر الماركسي؛ فجذورها تعود إلى ماركس الذي قال، كما مرّ بنا سابقًا، أن الدين «هو التحقق الخيالي للكيان الإنساني، طالما ليس لهذا الكيان واقع حقيقي». بيْد أن ماركس يجعل، على هذا النحو، من الدين «بديلًا خياليًا» من «الواقع الحقيقي» لا من «العلم»، ويعتبر أن مضمون هذا البديل الخيالي هو الكيان الإنساني غير المتحقّق، لا كما فعل فريدريك إنغلز الذي ذهب، في بعض أقواله، إلى أن ما يعكسه الدين خيالي في ذهن المتديّن ليس «الكيان الإنساني» المفقود، كما يقول ماركس، وإنما القوى الاجتماعية المهيمنة؛ إذ إن الدين «ليس إلا الانعكاس الخيالي في رؤوس الناس لتلك القوى الخارجية التي تتحكّم بوجودهم اليومي، هو انعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية»[262].

إن الوظيفة الأيديولوجية الرجعية الثابتة التي أداها الدين تاريخيًا، وما زال يؤديها إلى اليوم، إنما هي، بحسب هذا الخطاب، في علاقة صميمية بطبيعة ماهيته الخيالية؛ ذلك أن «الدين بطبيعته مؤهّل لأن يلعب هذا الدور المحافظ، وقد لعبه في جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخيالية لعالم آخر تتحقّق فيه أحلام السعادة»[263]. ولمّا كان تلازم الدين صميميًا، على هذا النحو، مع الوظيفة الأيديولوجية الرجعية والمحافظة، فإن البديل الأيديولوجي «التقدّمي» و«الثوري» لا بد أن يكون، بالضرورة، في علاقة صميمية بنقيض الدين الذي هو العلم. هذا المنطق هو الذي جعل صادق جلال العظم يبدأ كتابه، **نقد الفكر الديني**، بفصلٍ عنوانه: «الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني»، ويختمه بفصلٍ مداره: «مدخل إلى التصوّر العلمي – المادي للكون»، ويُتوّجه بخلاصةٍ نصّها: «من المؤكّد أن المادية الديالكتيكية [الفلسفة الماركسية] هي أنجع محاولة نعرفها اليوم في صياغة

صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه، وأعتقد أن هذا جزء مهم مما عناه سارتر حين قال: 'الماركسية هي الفلسفة المعاصرة'»[264]. وهذا ما يمكن أن يمثّل دلالة من دلالات مقولة الماركسية باعتبارها «أيديولوجيا علمية» أو باعتبارها نظرية «الاشتراكية العلمية» أو فلسفتها.

وقد أدى المسار الطبيعي لهذا المنطق إلى أن يعيد خطاب «نقد الفكر الديني» الذي ظهر في الفكر العربي بعد هزيمة 1967 إنتاج الوعي التاريخي الذي تقوم عليه العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، وهو الذي جسّد معالمَه الأولى فكرُ شبلي شميل في الخطاب العلماني العربي المبكّر، كأظهر ما يكون التجسيد. لقد أعاد روّاد خطاب «نقد الفكر الديني» إنتاج متخيَّل الصيرورة الحتمية للتاريخ البشري من طور، أو أطوار، هيمنة الدين إلى طور اندثار الدين وهيمنة العلم باعتباره بديلًا منه. بيْد أنهم أعادوا صوغ هذا المتخيَّل في صورة صيرورة «تاريخ مادي» لا في صورة صيرورة «تاريخ مثالي» كما ظهرت في الخطاب العلماني العربي المبكّر. بمعنى آخر، لم يَعُد المعطى المعرفي («العلوم الكلامية الفلسفية» من جهة و«العلوم الطبيعية» من جهة ثانية) متغيّرًا قاعديًا تتبعه التصوّرات الأيديولوجية والنظم السياسية («سياسة الاستبداد» من جهة و«سياسة الحرية» من جهة أخرى) على نحو ما رأينا مع شميل سابقًا، ولكن أصبح هذا المعطى المعرفي («الأيديولوجيا الدينية» من جهة و«الاشتراكية العلمية» من جهة ثانية)، في حد ذاته، متغيرًا فوقيًا يتبع في تحولاته التحولات التي تشمل بنى الإنتاج الاقتصادي وعلاقاته.

على هذا النحو، تستمد مقولة حتمية أفول الدين في هذا الخطاب مشروعيتها من مقولة حتمية التحولات المعرفية المقترنة بحتمية التحولات الاقتصادية والاجتماعية. يقول العظم: «بالنسبة لنا يبدو أن الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تامّ، لأننا نمرّ، في طور نهضة مهمّة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري، لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين

الأخيرين: 'رأس المال' و'أصل الأنواع'. ولقد ولّى بالنسبة لنا الموقف الحازم الإيجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزّقته الآلهة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة»[265].

بهذه الكيفية، نرى أن خطاب نقد الدين في أدبيات اليسار العربي الجديد الناهض بعد هزيمة 1967 قد أعاد إنتاج أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي؛ إذ أعاد إنتاج أيديولوجيا الفكرة العلمانية التي مفادها أن العلم الحديث يمثّل بديلًا من الدين، وهي الفكرة التي تبلورت، في السياق الغربي الحديث، في نطاق خطاب النقد التنويري الراديكالي للدين، كما أبرزت ذلك تحليلات بشارة، وتجلّت في الخطاب العلماني العربي المبكر كأظهر ما يكون في فكر شبلي شميل. إن الوجه الآخر من نقد الدين في خطاب اليسار العربي الجديد هو أسطرة «العلم» ونمذجته في صيغة «ميثولوجيا علموية» هي الماركسية باعتبارها «الاشتراكية العلمية»، ومن ثمّة التأسيس لشكل من أشكال أيديولوجيا العلمانية عبر إعادة إنتاج عمقها الجوهري الذي هو الموقف المناضل والصريح في مناهضته للدين، والمتنبّئ بحتمية أفوله، أي الموقف الذي يكرّس، بشكل حدّي وقُصْوَوي، فكرة الترادف بين العلمانية وسالب الدين؛ ذلك أنه «لم يعد للقوى الثورية في منطقتنا من مبرر لإبقاء علاقتها مع العقائد الدينية أيًّا كان شكلها، إن الأيديولوجية الثورية تتعارض في جوهرها مع الدين. وليس للدين، بدوره، أية مساعدة في كفاحنا الحالي ضد الاستعمار والإمبريالية، والمفترض فيه أن يمضي إلى آخر الشوط، حيث يقام المجتمع الاشتراكي القائم على العلم والخالي من الخرافة»[266].

إن الخطاب العربي اليساري الجديد الوليد في سياق تداعيات الهزيمة كان، في وجه من وجوهه الأساسية، نقدًا للدين باعتباره أيديولوجيا تخدم مصالح الطبقات المستغِلة والرجعية. وكان طبيعيًا أن يفضي هذا النقد إلى إعادة إنتاج أيديولوجيا العلمانية بوصفها معادية للدين والديني في ذاتيهما على نحو مخصوص؛ ذلك أن مخرجات منجز بشارة تفيدنا أننا بإزاء تطور فكري

طبيعي، بحكم أن جذور هذا التقليد النقدي الأيديولوجي للدين تعود إلى السياق عينه الذي تولّدت منه العلمانية باعتبارها موقفًا أيديولوجيًا، أي سياق التنوير الأوروبي الراديكالي، كما رأينا سابقًا؛ إذ إن «التعامل مع الدين باعتباره أداة سيطرةٍ أيديولوجية على الناس البسطاء بواسطة الخرافات، بمعنى أنه خداع وتضليل منظمان يقوم به رجال الدين من أجل السيطرة على أذهان الناس لمصلحتهم، أو لمصلحة طبقات دينية أخرى، هو موقف تبنّاه التنوير الأوروبي بصيغته الراديكالية، متأثرًا بردة فعله على نظام الامتيازات التي كانت تحصل عليه الأسقفيات المحلية ورجالها»[267].

سادسًا: أزمة التخيّل السياسي في أفق أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي

تعبّر أيديولوجيا العلمانية في السياق الفكري العربي المعاصر عن المبادئ والأسس نفسها التي ارتكزت عليها أيديولوجيا العلمانية في السياق الفكري الغربي الحديث، وتعود جذورها إلى خطاب النقد التنويري الراديكالي للدين؛ ففي تحليلاتنا سابقًا لمكوّنٍ من مكوّنات الخطاب العلماني العربي المبكر (فكر شبلي شميل)، كما في تحليلاتنا لخطاب «نقد الفكر الديني» عند اليسار العربي الجديد الوليد بعد هزيمة 1967، وجدنا أنفسنا، في آخر المطاف، تجاه إنتاج وإعادة إنتاجٍ للموقف المناضل الصريح في مناهضته للدين، المتنبّئ بحتميةِ أفوله، المؤسطر للعلم الحديث عبر تحويله إلى ما يشبه البديل من الدين. بيْد أن وحدة المبادئ والأسس العامة في أيديولوجيا العلمانية، على هذا النحو، لا تنفي اختلاف الأهداف، كما ذكرنا؛ وذلك أن أيديولوجيا العلمانية، كما تبلورت في السياق العربي، لم تكن موجَّهة، مثلما هي في الغرب، بالأساس ضد مؤسسة دينية محكمة التمأسس كالكنيسة، يتمتع رجالاتها بامتيازات

مادية ومعنوية كبيرة جدًّا، مؤسسة تكبّل الفرد والمجتمع (ضد حرية الاعتقاد واختيار نمط العيش)، وتضفي الشرعية على الحكم السياسي الاستبدادي، وتضطهد العلماء وتعيق تطور العلم الحديث. كانت أيديولوجيا العلمانية عند شميل، كما ذكرنا، موجَّهة ضد السلطة السياسية المستبدة، وهادفة إلى إقامة سلطة العدل والحرية، وهو لا يفترق في هذا الهدف عن أغلب روّاد جيله من النهضويين العرب المحدثين الأوائل، مسلمين أو مسيحيين، علمانيين أو غير علمانيين. أما الموقف العلماني الأيديولوجي، العلماني المناضل ضد الدين، كما صاغه خطاب اليسار العربي الجديد، فقد كان في إطار مشغل أسباب هزيمة 1967 التي كشفت عن حقيقة العجز العربي، ومشغل تجاوزها، وهما مشغلان عامّان هيمنا في تلك الفترة على الفكر العربي بمختلف توجّهاته. على هذا الأساس، بينما اتخذت أيديولوجيا العلمانية عند شميل، عينيًّا، مضمون تخيُّل أيديولوجي لسياسة الاستبداد باعتبارها سليلة الدين وعلومه وعلوم الفلسفة، وتخيُّل لسياسة الحرية باعتبارها ثمرة الاقتداء بالعلوم الطبيعية في سياسة المجتمع، اتخذت أيديولوجيا العلمانية عند اليسار الجديد، عينيًّا، مضمون تخيُّل للدين باعتباره أيديولوجيا تتبنّاها الأنظمة الرجعية، وتهادنها الأنظمة التقدمية البرجوازية، وتقف خلف تعثُّر مسار حركة التحرر العربية، وتخيُّل للماركسية من حيث هي البديل الأيديولوجي «العلمي» الذي سيؤمّن عوامل نجاح هذا المسار.

لا يمكن، في واقع الأمر، أن نتبيّن الإشكالات الحقيقية لخطاب أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي، إذا بقينا في حدود النظر إليها في مستوى المتخيّلات الأيديولوجية المجرّدة؛ فإشكالات هذا الخطاب، في علاقة صميمية بأهدافه المعلنة، تظهر بصورة عينية ومباشرة حينما ننظر في مستوى متخيّلاته السياسية؛ أي مستوى تحويل الفكرة العلمانية ومتخيّلاتها المخصوصة إلى مشروع سياسي عملي يُسعى إلى تنفيذه عبر عمل سياسي حزبي جماهيري، أو عبر سلطة حكم في الدولة. ولكي نفهم مصير التخيّل السياسي

لأيديولوجيا العلمانية في خطاب اليسار العربي الجديد، يمكن أن نستفيد من ملحوظة صاغها بشارة في نقده لنقد الدين عند ماركس، ويبّن فيها كيف «فتح هذا التعامل الماركسي مع الدين باعتباره أيديولوجيا - مثل إشكاليات نظرية أخرى في الماركسية - الطريق لنهجَيْن ماركسيَّيْن، أو مقاربتين ماركسيتين لكيفية التعامل مع الدين انتشرتا بين الماركسيين طوال القرن العشرين: تُشدّد الأولى على ضرورة الدعاية النقدية الإلحادية ضد الدين لإزالة هذا البرقع الديني الذي يغطّي الوعي، باعتبارها شرطًا لتوعية الطبقات المقموعة بمصالحها، وترى الثانية لزوم اتباع نهج تصالحي مع الدين في الواقع، فهي تعتبر الجهد الدعائي ضد الدين جهدًا عقيمًا، لأن العَرَض يزول بزوال المرض، والمرض هو علاقات الإنتاج التي تمكّن من الاستغلال، وإنتاج الدين غطاءً أيديولوجيًّا لهذا الاستغلال، ولا بد من معالجة هذا المرض بغضّ النظر عن الدين»[268].

وبالفعل يبدو أن تعامل اليسار العربي الجديد، خلال عقدَي السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، مع المسألة الدينية باعتبارها مدارًا لموقف عملي سياسي مباشر، لم يخرج، عمومًا، عن هذين النهجين اللذين حكما الفكر الماركسي. وكان واضحًا أن اتجاه «نقد الفكر الديني» في هذا الخطاب قد استبطن النهج الأول؛ إذ لا معنى لممارسة علنية لنقد الدين (وهذا ما حصل في نهاية المطاف)، من دون تبنّي موقف عملي نضالي ضده يؤدي إلى إنتاج شكل مخصوص من أشكال أيديولوجيا العلمانية، يجسّد مضمون سالب الدين في تجلّيه الحدّي الأقصى. ويَبرز مثل هذا الموقف النضالي، في صيغته الأكثر وضوحًا وحدّية، في كتاب صادق جلال العظم، أول كتب سلسلة «نقد الفكر الديني» وأشهرها. ويتجلّى هذا الموقف في مقصد تأليف الكتاب، كما يفصح عنه العظم؛ فهو «خطوة متواضعة وأولية على طريق تبديد هذا الوهم»، أي «الوهم المثالي الكبير القائل بأن الأيديولوجية الغيبية [...] هي حصيلة الروح العربية الأصليّة الثابتة عبر العصور، وليست أبدًا تعبيرًا عن أوضاع اقتصادية

متحوّلة، أو قوى اجتماعية صاعدة تارة وزائلة تارة أخرى، أو بنيات طبقية خاضعة للتحوّل التاريخي المستمر ولا تتمتع إلا بثبات نسبي»[269].

ومن أجل «تأصيل» مثل هذا الموقف العملي، «تأصيلًا» أيديولوجيًا ماركسيًا، ينقد العظم «الظاهرة التي [...] تُعرَّف في أوساط الفكر الماركسي على أنها نوع من الانحراف المدعو 'بالنزعة الاقتصادية'»، معتبرًا أن «خطر هذه النزعة يكمن في أنها تؤدي إلى 'الذيلية' بحيث يصبح قسم من التركيب الاجتماعي العام (البنية الفوقية) وكأنه مجرد تابع ميكانيكي سلبي وغير فعّال لقسم آخر (البنية التحتية) من التركيب نفسه»[270]. وهذه النزعة التي ينقدها العظم، وترى أن التغيير المجتمعي الحقيقي يكون على مستوى القاعدة الاقتصادية (علاقات الإنتاج) بالأساس، هي مرتكز الخيار الثاني الذي تبنّاه قسم من الماركسيين، ومفاده انعدام جدوى مواجهة الدين والأيديولوجيا الدينية. وإذ ينقد العظم هذه النزعة وتبعاتها في مستوى الخيارات العملية، فإنه يفعل ذلك استنادًا إلى رؤية مفادها «أن الممارسة الثورية السليمة تتطلّب نظرة جدلية للكل الاجتماعي المركَّب تأخذ بعين الجد والاعتبار كافة الأصعدة والبنى في التركيب باعتبارها فعّالة دومًا فيه مع تبدل مراكز التناقض الأساسية بينهما. تبعًا لذلك، يستدعي هذا التبادل جهودًا ثورية دائمة تضغط على واقع التركيب (بمقادير مختلفة)، وتتعامل معه على جميع الأصعدة والمستويات، وخاصة العليا منها لأنها مرشحة للإهمال أكثر من غيرها»[271].

من هنا تتأسّس مشروعية شعار «تبديد وهم الأيديولوجيا الغيبية» عبر نشر «التصوّر العلمي – المادي للكون»، باعتباره «برنامجًا عمليًا» يتعلق بإحداث «تغيرات وتطورات في ضمير الإنسان العربي وعقله، وفي نظرته للذات والحياة والعالم». ويؤدي هذا البرنامج «دور الجهد الفكري والثقافي الموازي للتغيرات التحتية، وهو بالتأكيد الدور الذي أهملته حركة التحرر العربي، ولم تكترث له في رؤياها وخططها»، بل إنها وضعت في طريقه «كافة

العراقيل والموانع الممكنة»[272]. يبدو المتخيّل العملي في هذا النزوع العلموي الذي يمثّله العظم داخل نطاق خطاب «نقد الفكر الديني» اليساري العربي منسجمًا، إلى حدّ بعيد، مع نفسه، أي مع منطق أيديولوجيا العلمانية ومفترضاتها؛ ذلك أن هذه «السياسة العلموية»، إن صحّت العبارة، إنما هي نتيجة منطقية للاعتقاد أولًا بوجود «علم» هو بديل مطلق من الدين، لا في فهم الطبيعية والإنسان فردًا وجماعة فحسب، بل في صوغ سياسات المجتمعات الإنسانية كذلك، وللاعتقاد ثانيًا بأن دور هذا «العلم» قاعدي في هذه السياسات، سواء بالأصل والمبدأ، كما عند شبلي شميّل، أو في إطار «النظرة الجدلية» و«تبدّل مراكز التناقض الأساسية» كما عند صادق جلال العظم.

ليس مجازفة، في تقديرنا، القول إن إشكالية المتخيّل العملي لأيديولوجيا العلمانية، على هذا النحو، تكمن في أنه متخيّل عقيم سياسيًا، بالمفهوم العملي الدقيق للسياسة من حيث هي برامج قابلة للتطبيق عن طريق ممارسة الحكم في الدولة؛ فأقصى ما يمكن تخيّله، في هذا الصدد، هو سياسة لا تبتعد كثيرًا عن سياسة «نشر الفكر العلمي» (الإلحاد في نهاية المطاف)، بوساطة القمع والاستبداد، كما اتّبعتها بعض الأنظمة الشيوعية السابقة. أما أن تكون تلك «السياسة العلموية» مدارًا لبرنامج حزب سياسي معارض (ليس في الحكم)، فلا يمكن تخيّل «حزب» هكذا إلا في صورة جماعة دعوية عصبوية ترى نفسها مكلّفة برسالة نشر «العلم الحق» ومحاربة «أعدائه»، كما ترى الجماعات الدعوية الدينية نفسها مكلّفة برسالة نشر «الدين الحق» ومحاربة «أعدائه».

قد يكون عُقم المتخيّل السياسي لأيديولوجيا العلمانية، على هذا النحو، سببًا رئيسًا، أو سببًا من الأسباب الرئيسة، في أن فكر شبلي شميل لم توجد له امتدادات بارزة في الفكر العربي المعاصر، خلافًا لفكر فرح أنطون مثلًا. كما قد يكون هذا العقم خلف انحصار النزعة العلموية التي أبان عنها فكر صادق جلال العظم حتى داخل خطاب نقد الدين عند اليسار العربي الجديد الوليد

بعد هزيمة 1967؛ ذلك أننا لحظنا أن ثمّة نزوعًا آخر داخل هذا الخطاب إلى فتح آفاق عملية أخرى غير «الدعوة العلموية»، على الرغم من الإيمان بالأساسيات المتعلّقة بإطلاقية القول برجعية الأيديولوجيا الدينية وخدمتها لمصالح الطبقات المسيطرة، وبضرورة إبطالها وتعطيل فاعليتها في المجتمع، وبضرورة النضال من أجل ذلك في مستوى البنية الفوقية، أي في المستويات الأيديولوجية والسياسية والحقوقية. هذا النزوع الذي تجلّى عند بوعلي ياسين بدا لنا كأنه يبحث عن برنامج عملي نضالي ضد الدين أكثر قابلية لأن يأخذ صفة البرنامج السياسي لحزب سياسي من أن يتبنّى شعارات من قبيل: «تبديد وهم الأيديولوجيا الغيبية» و«نشر الفكر العلمي» ...إلخ، وهي شعارات تبدو أقرب إلى الدعوة الثقافوية العلموية لجماعة هوياتية منها إلى برنامج سياسي لحزب معارض.

اعتبر بوعلي ياسين صاحب كتاب **الثالوث المحرّم** (أحد أهم مؤلّفات سلسلة «نقد الفكر الديني»)، كما رأينا سابقًا، أن النتيجة العملية والملموسة التي تمخّض عنها انتصار البرجوازية الصاعدة في صراعها ضد الإقطاع والمؤسسة الكنسية تمثّلت في «علمانية الدولة» بالمعنى المتداول، أي «فصل الدين عن الدولة». وقد فتحت هذه القراءة التاريخية الباب إلى متخيّل أيديولوجي يضفي طابع الأقنوم السحري على إجراء «فصل الدين عن الدولة» باعتباره منجزًا ثوريًا حققته البرجوازية في المجتمعات الغربية، وباعتباره مطلبًا ثوريًا أصبح في عهدة الطبقة العاملة في المجتمعات العربية؛ ذلك أن «فصل الدين عن الدولة كان من أهم الضرورات للانتقال من نظام الإقطاع إلى النظام الرأسمالي البورجوازي [...] ولكن، إذا كانت البلاد العربية لم تحصل فيها الثورة البورجوازية، فإن مهمة فصل الدين عن الدولة تبقى واجبة، وبالأخص من أجل قيام المجتمع العربي الاشتراكي الموحّد»[273].

على هذا النحو، حاول هذا المنزع أن يؤسس لهدف «فصل الدين عن

الدولة»، باعتباره مطلبًا وبرنامجًا سياسيًا لليسار العربي الجديد يجسّد عمليًا النضال «الفوقي» الذي يجب أن يمارسه هذا اليسار ضد الأيديولوجيا الدينية. وهدف «فصل الدين عن الدولة» مؤسَّس هنا وفق منطق التنظيرات الماركسية - اللينينية التي عرضنا لها ببعض التفصيل في الفصل السابق، وتتعلّق بالثورة ومهماتها في البلدان المتخلّفة والمستعمَرة؛ فهذا المنطق يقوم على أن مهمات تقدمية وثورية تحقّقت تاريخيًا مع صعود الطبقة البرجوازية وهيمنة العلاقات الرأسمالية، وأن التطور التاريخي لم يعُد يسمح لهذه الطبقة بأن تضطلع بهذه المهمات بالنسبة إلى المجتمعات التي لم تتحقّق فيها الثورات البرجوازية، لأن هذا التطور بلغ مرحلة بناء الاشتراكية، وهي المرحلة التي تنهض فيها الطبقات الكادحة، وفي مقدمتها الطبقة العاملة، بقيادة صيرورة التقدّم التاريخي. وقد رأينا، في الفصل السابق، كيف أسّس الخطابان البعثي والناصري للمشروع القومي العربي وفق هذا المنطق.

إن هذا النزوع الذي مثّله بوعلي ياسين في خطاب نقد الدين، اليساري العربي، إذ يجعل «فصل الدين عن الدولة» هدفًا ثوريًا في برنامج القوى السياسية الممثّلة للطبقات الكادحة، بعد أن عجزت عن تحقيقه البرجوازية العربية، إنما يقوم، في واقع الأمر، بإعادة إنتاج للمتخيّل السياسي، الذي وقفنا على معالمه في الفصل السابق، عند فرح أنطون، وهو المتخيّل الذي يفيد أن تسويد الرابطة الوطنية بدلًا من الروابط الدينية هو محض نتيجة لتطبيق العلمانية في صورتها الناجزة، أو في إحدى صورها الناجزة في الغرب، التي هي الإقرار التشريعي لمبدأ «فصل الدين عن الدولة»؛ ذلك أن بوعلي ياسين يحدّد النتائج المفترضة لتطبيق هذا المبدأ عربيًا من جهة كونه «يسمح بإقامة وطن لسكان ينتمون إلى ديانات متعددة. التعدد الديني والمذهبي هو إحدى سمات واقعنا العربي. فإما أن يتساوى الناس دون اعتبار لأديانهم ومذاهبهم، وهذا يعني علمانية الدولة، أو تتديّن الدولة ولا مساواة بين المواطنين، الأمر الذي يضرُّ بوحدة الدولة»[274].

بدا هذا النزوع المخصوص من خطاب نقد الدين عند اليسار العربي الجديد كأنه تجاوز إشكالية العقم السياسي للبديل العلموي الذي يفضي إليه منطق أيديولوجيا العلمانية. لكننا نراه، في حقيقة الأمر، سقط في المفارقات عينها التي بدأت مع خطاب فرح أنطون في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر، ولم تزل متواصلة فيه كما سنرى في فصول قادمة من هذا الكتاب؛ ففي غياب الوعي بحداثة ظاهرة الدولة ومفهومها وبفاعليتها القاعدية في الصيرورة التاريخية المعقّدة التي تم فيها تسويد مبدأ المواطنة على حساب مبدأ العضوية في الجماعة الدينية، على نحو ما تُبرزه تحليلات بشارة، لن يكون حظ مطلب فصل الدين عن الدولة من العقم السياسي أقل من حظ النزعة العلموية في هذا الباب؛ لأن لا معنى لطرحه في سياق كيانات سياسية ما قبل دولتية، أو لنَقُل كيانات سياسية لم تستكمل بعدُ مقومات الدولة الحديثة، ومن ثمّة لم تُستكمَل معها صيرورة تمايز الروابط القومية أو الوطنية أو المواطنية من الروابط الدينية والقبلية. بيْد أن إشكالات هذا الخطاب ومفارقاته لا تقتصر على هذا، بل تأخذ تجليات أخرى في علاقة بمنطق الصراع الطبقي المؤسِّس لـ «تقدمية» مطلب فصل الدين عن الدولة بمضمونه المتعيّن ذاك؛ فهذا المطلب «مطلب تاريخي تتطلبه المرحلة التاريخية التي يمر بها مجتمعنا الآن. وهو، إذًا، مطلب اجتماعي اقتصادي يفترضه النظام الاشتراكي الذي نريد وندّعي السير نحوه. هو لذلك أيضًا مطلب سياسي لأنه يعارض مصالح الفئات الاجتماعية المحافظة ويوافق مصالح الفئات الاجتماعية التقدُّمية»[275].

إن تخيّل التحوّل من الانتماءات الاجتماعية الدينية إلى الانتماءات الوطنية والمواطنية باعتباره صيرورة تابعة للصراع الطبقي، لا صيرورة قائمة بذاتها، جعل هذا النزوع في الخطاب اليساري العربي الجديد يسقط في المفارقة نفسها التي لحظنا في الفصل السابق أن الخطاب القومي العربي في صيغتيه البعثية اليسارية الجديدة والناصرية، بل القومية اليسارية عمومًا، قد سقط فيها، وهي المفارقة بين طبيعة المهمات الوحدوية التي يفترضها الانتقال إلى الدول الوطنية

والمواطنية، ومفترضات اعتبار الصراع الاجتماعي الطبقي قاعدة لحدوث هذا الانتقال المختزَل في أقنوم سحري طفروي ذي مضمون سالب هو تطبيق مبدأ الفصل بين الدين والدولة. كان واضحًا أن ثمّة مفارقة بنيوية بين منهج التحليل والتأسيس الذي يقول بقاعدية الصراع والتحوّل الطبقيَّين وبين الهدف المنشود الذي هو بناء دولة مواطنية تتجسّد في «بنية فوقية»، قانونية وحقوقية، أساسها مبدأ فصل الدين عن الدولة.

تظهر معالم هذه المفارقة البنيوية في الارتباك الذي وسم تحديد بوعلي ياسين لأفق البديل من الانتماء الديني للفرد الذي يرتسم بموجب فصل الدين عن الدولة؛ فحينًا يحدّد هذا البديل في أفقٍ مواطني ديمقراطي ليبرالي يوافق ما حصل تاريخيًا في المجتمعات الغربية، معتبرًا أن «مطلب فصل الدين عن الدولة يتضمن تقييم الفرد حسب عمله، أيًا كانت ديانته أو طائفته. اتباع هذا المبدأ يؤدي إلى تطبيق المبدأ الديمقراطي الذي يريد انتقاء الأشخاص من المناصب حسب إمكانياتهم وحسب ثقة الناس المعنيين بهم [...] يدخل في التفكير الديمقراطي البورجوازي أسلوب الانتخاب، مثلًا انتخاب الشعب ديمقراطيًا لمن يحكمه، بغضّ النظر عن معتقَد الشخص المرشّح للانتخابات»[276]. غير أن بوعلي ياسين يتنكّب أحيانًا عن هذا الأفق المواطني الديمقراطي الليبرالي، فيجعل من أفق التخندق الاجتماعي الطبقي للفرد الأفق «الحقيقي» البديل من انتمائه الديني؛ فيرى، في ضرب من «القفز البهلواني» على مجريات التاريخ المتعيّن، أن فصل الدين عن الدولة يجعل «المقياس الدّالّ ليس أن يكون المرء مسلمًا (فهذا متروك له)، بل المهم معرفة المعسكر الذي ينتمي إليه المرء، انحيازه الطبقي وفعله السياسي. بهذا نكون قد تناولنا موضوع تقييم الإنسان، وما ذكرناه آنفًا هو المبدأ الطبقي السياسي في تقييم الفرد، وهو مبدأ اشتراكي علمي (ماركسي)»[277].

يفيد هذا الارتباك أن مطلب فصل الدين عن الدولة لا يمكن أن يكون شعارًا سياسيًا غالبًا عند اليسار العربي الماركسي؛ إذ لا يمكن أن يكون

البرنامجَ السياسي والتعبير السياسي «الفوقي» عن النضال العملي الذي يجب أن يمارسه هذا اليسار، بحكم أنه لا يوصّف رجعية الأيديولوجيا الدينية من جهة دورها في تقسيم المجتمع وتسلّط رجال الدين على ضمائر الناس وحرياتهم حتى يتبنّى شعارًا سياسيًا (فصل الدين عن الدولة) أفقه الطبيعي الدولة المواطنية الديمقراطية الليبرالية. الأيديولوجيا الدينية رجعية عند اليسار العربي الجديد، لأنها تطمس حقيقة الصراع الطبقي في وعي الطبقات المسحوقة. ومن ثمّة لا يمكن لفصل الدين عن الدولة أن يكون بديلًا منها، لأن بحكم اندراجه موضوعيًا وتاريخيًا في أفق الوعي المواطني، لا يمكن أن يفضي إلى الوعي الطبقي إلا عبر ضرب من «القفز البهلواني» على مجريات التاريخ المتعيّن، كما فعل بوعلي ياسين.

مرة أخرى نجد أنفسنا تجاه إمكانية من إمكانيات تفسير المصير المخصوص الذي لقيه خطاب «نقد الفكر الديني» في الفكر اليساري العربي الجديد؛ فلا يقدر الأفق العلموي ولا الأفق «المتبرجز» على التطوّر في سياق الفكر. لهذا السبب بدا لنا أن هذا الخطاب قد ترك مكانه، منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي وعلى مدار ثمانينياته، لخطاب «القراءات الماركسية في التراث العربي الإسلامي» الذي كان طيّب تيزيني وحسين مروّة وغالي شكري من أهم أعلامه. وقد قام هذا الخطاب، في حقيقة الأمر، بتعويم «المسألة الدينية» في «المسألة التراثية»؛ إذ ركّز اهتمامه على البحث عن نزعات لـ «الفلسفة المادية» وجذور لـ «الفكر العلمي» وأصول لـ «الخيار الاشتراكي» في التراث العربي الإسلامي. وهذا ما أدّى إلى أن يطغى على هذا الخطاب الجانب الأيديولوجي البراغماتي المتمثّل في إرادة «التدليل» على وجود «إرهاصات» للأيديولوجيا الماركسية ولفكرها المادي الجدلي ولدعوتها الاشتراكية في تراث العرب القومي والديني.

لقد رأى هذا الخطاب نفسه بديلًا من نزعات عديدة في الفكر العربي المعاصر؛ منها نزعات تهمّنا، في هذا السياق، وهي: النزعة «العصروية

العدمية» (أيديولوجيا العلمانية) في الخطاب العلماني المبكّر، القائمة على موقف «تجاوز الدين – التراث – عمومًا»[278]، والنزعة «المستقبلوية الطفولية» التي وسمت المرحلة الأولى في تطوّر موقف اليسار العربي من التراث، وهي «ما تزال حتى الآن مستمرة في تأثيرها على البنية الذهنية لفصائل منه»[279]، وقد مُثّل لها بسلامة موسى ثم بصادق جلال العظم. لقد شكّل خطاب القراءات الماركسية للتراث العربي الإسلامي بديلًا من خطاب نقد الدين في الفكر اليساري العربي، أو بالأحرى ردًّا عليه، محاولًا تقويض أهم مقولة يرتكز عليها، وهي، كما أسلفنا، مقولة إطلاقية العلاقة بين الدين والأيديولوجيا الغيبية التي تخدم مصالح الطبقات الرجعية والمهيمنة؛ فخطاب القراءات التراثية اليساري طرح على نفسه الاضطلاع بمهمّة «نقدية» لم ينهض بها اليسار العربي قبله، وهي مهمة «النقد الأيديولوجي» الذي «يهدف إلى إبراز المواقف الدينية المستنيرة سياسيًا واجتماعيًا ونظريًا، وإقامة جسور بينه [اليسار العربي] وبينها»[280]، تجنّبًا لمطب «النخبوية» والانعزال عن الجماهير المؤمنة [281]، وذلك عبر ما يسمّيه طيّب تيزيني «الاختيار التاريخي التراثي»[282]. وعمومًا، وإذا استثنينا هذا «البديل» ذا الطابع البراغماتي السطحي الفجّ، فإن خطاب قراءة التراث الماركسي اللينيني العربي لم يقدّم شيئًا ذا بال على الصعيد النظري، على الأقل في المباحث التي نهتم بها في هذا السياق المخصوص (الدين والعلمانية).

ولم تلقَ المسألة الدينية في الفكر اليساري العربي الماركسي – اللينيني مصير التعويم في المسألة التراثية والتسطيح البراغماتي الفجّ فقط في نطاق نزعة قراءات التراث فيه، ولكنها لقيت كذلك مصير التبخيس والتهميش في نطاق نزعة أرثوذكسية أو «اقتصادوية» ترى أن التغيير المجتمعي الحقيقي لا يكون إلا على مستوى القاعدة الاقتصادية (علاقات الإنتاج) في المقام الأول، وعبر العمل السياسي المباشر (الثورة السياسية) الذي يستهدف تغيير هذه القاعدة بالأساس. وهذه النزعة التي تكرّس مضمون الخيار الثاني الذي تبنّاه قسم من

الماركسيين عالميًا بشأن مسألة التعامل مع الدين (الاعتقاد بانعدام جدوى مواجهة الدين والأيديولوجيا الدينية) نجد جذورها حتى عند بعض روّاد «نقد الفكر الديني»، في نطاق ما يبدو لنا أنه محاولة لـ «الإفلات» من النزعة العلموية باعتبارها «المصير المحتوم» الذي يؤدي إليه منطق أيديولوجيا العلمانية؛ فهادي العلوي يعتبر أن هدف الوصول إلى مرحلة انتفاء الدين من المجتمع بقيام «المجتمع الاشتراكي القائم على العلم والخالي من الخرافة» لا يعني أن «على القوى الثورية أن تشهر الحرب على الدين فتشغل نفسها بمهام ثانوية لا ضرورة لها (... الحزب الشيوعي ليس مؤسسة لنشر الإلحاد)»[283].

حاول هادي العلوي أن يجعل «النضال الفكري والثقافي» ضد الدين في الحدود التي لا تمسّ مبدأ أن التغيّر المادي عبر الفعل السياسي المباشر هو قاعدة الهدف المنشود الذي هو نفي الدين، أو على الأقل إبطال فاعليته الأيديولوجية في السياسة والمجتمع؛ ذلك أن العلوي إذ يعتبر العامل الحضاري عاملًا مجاورًا للعامل الطبقي في تفسير وضع الدين في المجتمع، يستدرك قائلًا: «وأنا إذ أُقرُّ بها أراه، من وجهة نظري، من وجوه الواقع المعاش، لا أهدف إلى التقدم بتفسير حضاري لمشكلاتنا الراهنة، فهذه المشكلات سياسية في المقام الأول، وهي نتاج مباشر لوجود الاستعمار في منطقتنا [...] وأية محاولة لصرف الأنظار عن هذه الحقيقة الخطرة لن تخدم بحال من الأحوال هدف النضال من أجل التقدّم الذي يجب أن يكون نضالًا سياسيًا يتّجه أولًا نحو القضاء على الاستعمار ومؤسساته»[284].

بيْد أن هذه النزعة تجلّت، في فكر اليسار العربي الجديد، خارج خطاب «نقد الفكر الديني» في شكل أكثر راديكالية لم يؤدِّ إلى القول بانعدام جدوى مواجهة الدين والأيديولوجيا الدينية فقط، ولكنه أدّى حتى إلى إنكار فاعليتها في الواقع العربي، مثلما يعبّر عن ذلك فكر مهدي عامل. ولكي نفهم أسس منطق هذه النزعة الراديكالية، لا بد أن نذكّر بما سبق لنا أن أشرنا إليه، وهو أن من ثوابت التحليل الطبقي، أو بالأحرى المادي التاريخي، في

الماركسية القول إن البرجوازية الصاعدة في أوروبا قد تحرّرت من الأيديولوجيا الدينية، وهو تحرّر أملته طبيعة صراعها الطبقي ضد الطبقة الإقطاعية المهيمنة. وإذا كان بوعلي ياسين قد بنى على هذا الثابت رؤيته التي مفادها أن مهمة التحرّر من الأيديولوجيا الدينية (فصل الدين عن الدولة) أصبحت عربيًا من مهمات الطبقة العاملة بعد أن عجزت عنها البرجوازية تاريخيًا، فإن مهدي عامل قد أسّس على هذا الثابت رؤية مفادها، ضمنيًا، إبطال «الوهم» الذي استبدّ برفاقه من روّاد «نقد الفكر الديني»؛ أي «وهم» هيمنة الأيديولوجيا الدينية على الواقع العربي وفاعليتها فيه، معتبرًا أن «أيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية ليست الأيديولوجية الدينية، حتى في استخدام هذه الطبقة لهذه الأيديولوجية بالذات، في ممارسة صراعها الطبقي. نحن لا ننكر لجوء هذه الطبقة، في ممارستها هذه، إلى هذه الأيديولوجية، بل نؤكد أن الأيديولوجية السائدة، أي المسيطرة، هي أيديولوجية برجوازية، وأن هذه الأيديولوجية البرجوازية ليست دينية، برغم كون الأيديولوجية الدينية تيارًا فيها»[285].

واضح أن مهدي عامل لا ينفي سيطرة الأيديولوجيا الدينية على الواقع العربي من منطلق «التحليل الملموس للواقع الملموس»، على حدّ العبارة اللينينية الشهيرة، ولكنه يفعل ذلك على أساس الالتزام الحرفي بـ «مقرّرات» المادية التاريخية التي تقول إن الأيديولوجيا البرجوازية أيديولوجيا حداثية علمانية وغير دينية بالضرورة، وإنها تستخدم الدين استخدامًا محدودًا. ومن هذا المنطلق، فإن البرجوازية العربية، التي هي برجوازية كولونيالية، «تقود عملية الصراع الطبقي، وعملية التحالف الطبقي، وهي، باسم 'العصرية' و'الحداثة' و'التقدم' و'الحرية' و'العلم' و'التقنية'، إلى غير ذلك من مفاهيم الأيديولوجية البرجوازية، بشكل عام، تضع الدين، مثلًا، في مجابهة مع الأيديولوجية البروليتارية. معنى هذا، أنها في استخدامها الراهن 'للأيديولوجية الدينية'، لا تمارس صراعها الطبقي باسم الدين، أو باسم

مفاهيم هذه الأيديولوجية، بل تمارسه، في تطلعاتها الطبقية نحو 'الحداثة'، باسم مفاهيم 'العصر' التي هي مفاهيم الأيديولوجية البرجوازية نفسها»[286].

حينما نتأمل محتويات فكر مهدي عامل نقف جيّدًا عند درامية التناقض في «النظريات التي تشبه المضاربات الفكرية»[287] بخصوص موضوع الدين في فكر اليسار العربي الماركسي – اللبنيني الجديد الوليد بعد هزيمة 1967؛ ذلك أن هذه النظريات راوحت بين حدٍّ أول جعل الدين، باعتباره أيديولوجيا، سببًا لكل مشكلات الواقع العربي (صادق جلال العظم)، وحدٍّ ثانٍ مقابل تمامًا يُبطل فاعلية المعطى الديني، حتى في أشد الظواهر التصاقًا به بشكل حسّي ومباشر، مثل الظاهرة الطائفية التي ينزع عنها مهدي عامل كل مضمون أيديولوجي ديني فاعل أو مؤثر، ولا يراها إلا على أنها «الشكل التاريخي المحدَّد من النظام السياسي الذي فيه تمارس البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية، في إطار علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية»[288]. من هنا، فإن الصراع بين الفكر الطائفي ونقيضه لا يأخذ أي مضمون أيديولوجي أو قيمي يتعلّق بتغليب انتماء الفرد الديني إلى الطائفة، أو تغليب انتماء الفرد المواطني إلى الدولة، ولكنه «صراع طبقي في حقل الفكر، في تمحوره حول المسألة الطائفية، كصراع بين فكر طائفي يتجدد، أو يدّعي الجدّة، والفكر الماركسي. والطبيعي أن يكون الصراع بين هذين الفكرين، فهو صراع طبقي في حقل الفكر، بين النقيضين الطبقيين، البرجوازية والطبقة العاملة، وموضوعه، في نهاية التحليل، سياسي. والتناقض فيه قائم بين موقفين طبقيين مختلفين. موقف برجوازي يدعو إلى تأبيد النظام السياسي الطائفي، وموقف نقيض يدعو إلى تغيير هذا النظام، هو موقف ديمقراطي وطني، وهو موقف الطبقة العاملة»[289].

على هذا النحو، يخلص مهدي عامل إلى الموقف الماركسي الأرثوذكسي الذي مفاده أن التغيير الأيديولوجي غير ممكن إلا في إطار التغيير المادي

لقاعدته الطبقية؛ حيث «لا يكون التحرر من سيطرة الأيديولوجية برفض لما هي تحدِده، بل بممارسة نقيض تُنتج أدوات نقضها، لأن عملية التحرر هذه هي ممارسة نقض هذه الأيديولوجية، في إطار ممارسة نقض السيطرة الطبقية للبرجوازية المسيطرة. فهي إذًا عملية متميزة من الصراع الطبقي»[290]. من هنا، لا مشروعية ولا جدوى، عربيًا، وفق هذا المنطق، لأي شكل من أشكال النضال «الفوقي» الذي يهدف إلى تغيير أنماط الفكر والوعي والقوانين والسياسات وغيرها من الأنماط الأيديولوجية، سواء أكانت دينية أم غير دينية. النضال الأيديولوجي لا يكون إلا نضالًا يمارس الصراع الطبقي بصورة مباشرة من أجل تغيير علاقات الإنتاج، «وحركة الصراع الطبقي في العالم العربي، تتحدّد بالضرورة كحركة تحرر وطني هي حركة التحويل الثوري لبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. والحقل الأيديولوجي الذي يتحرك فيه الفكر العربي الراهن هو حقل الممارسات الأيديولوجية لصراع الطبقات في هذه البنية بالذات»[291].

سابعًا: راهنية مفهومَي «التديّن» و«التمايز» في هذا السياق في النقد النظري لتمثّل الدين والعلم باعتبارهما جوهرَين ثابتَين

استفدنا، في المحاور السابقة من هذا الفصل، مما قام به عزمي بشارة، في سياقات مختلفة من جزأي كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، من تمييز وبيان للفرق بين العلمانية في مفهومها الأيديولوجي والعلمانية في مفهومها المعرفي (العلمي الإنساني)؛ إذ مكننا هذا التمييز من توصيف فكر شبلي شميل، ثم خطاب «نقد الفكر الديني» في فكر اليسار العربي الجديد، ومقاربتهما من حيث كونهما يمثّلان شكلين رئيسين من أشكال أيديولوجيا

العلمانية، في السياق العربي. وهذا لا يعني أن راهنية مخرجات منجز بشارة، في سياق هذا الفصل، تقف في حدود استثمار الإمكانات التوصيفية والتحليلية لمفهوم العلمانية باعتبارها أيديولوجيا والاستفادة فقط من جوانب من التحليلات التي أنتجها هذا المفهوم؛ ذلك أننا نرى أهمية في أن نستدعي، من جديد، في هذا السياق، المفهومين المركزيين اللذين استخدمهما بشارة في فهم تاريخية الدين والعلمانية، ونعني بهما مفهوم «التديّن» ومفهوم «التمايز»؛ فباستدعاء هذين المفهومين تتوافر لنا، كما نقدّر، إمكانات تفسيرية وتحليلية أخرى للمتخيّلات الأيديولوجية التي أنتجتها أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي، ولإشكالياتها التي عيّنّاها سابقًا، سواء في الخطاب العلماني العربي المبكّر (فكر شبلي شميل) أو في خطاب اليسار العربي الجديد الوليد بعد هزيمة 1967.

اعتمد بشارة مفهوم التديّن، كما أشرنا إلى ذلك مرارًا في سياق هذا الكتاب، كي يبرز من خلاله معنى أن يشكّل الدين ظاهرة أو مجموعة ظواهر اجتماعية تاريخية متحرّكة. وقد ظهرت إجرائية هذا المفهوم وخصوبته في سياقات مختلفة من الجزء الثاني من كتاب **الدين والعلمانية** فيما قام به بشارة من توصيف وتحليل للحراك الديني الذي عرفته المجتمعات الأوروبية فيما بين عصورها الوسطى وعصورها الحديثة، وفي علاقة مباشرة بمسارات العلمنة. ويَبرز مدى راهنية مفهوم التديّن وفائدته، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن، حينما نضع تطبيقاته الإجرائية ونتائجها بإزاء التصوّرات للدين والمتخيّلات المباطنة لها في الفكر العربي عامة، ومنها تصوّرات أيديولوجيا العلمانية ومتخيّلاتها بشأن الدين التي عرضنا لها في سياق هذا الفصل. صحيح أن موقف أيديولوجيا العلمانية يبدو «تاريخيًا»، لأنه قائم على القول بـ «حتمية» الانتقال من «عصر الدين» إلى «عصر العلم»، سواء أكان هذا الانتقال قائمًا بذاته (قاعديًا) كما هو عند شبلي شميل، أم كان تابعًا للقاعدة الاقتصادية كما هو في خطاب «نقد الفكر الديني» اليساري، بيْد أن هذا

التصور «التاريخي» الظاهر يُبطن، في عمقه، نقيضه المتجسّم في تمثُّل الدين في صورة أقرب إلى الكتلة العقائدية الصماء والماهية الثابتة منه إلى الظاهرة المتحركة والمتطورة في التاريخ، ويتجلّى ذلك في تمثّله باعتباره قاعدة مطلقة لسياسة الانحطاط والاستبداد (شبلي شميل)، وباعتباره أيديولوجيا في خدمة الطبقات الرجعية بإطلاق (اليسار العربي). وهذا التمثّل هو الذي يجعل مضمون سالب الدين ذا طابع حدّي وقصووي في الفكرة العلمانية التي يحويها هذا الخطاب.

إننا نقدّر أن مفارقة أيديولوجيا العلمانية، خصوصًا في الخطاب اليساري الذي يسم نفسه بأنه «تاريخي» (أو بالأدق «مادي تاريخي»)، تكمن في أن النظر إلى الدين ومقاربته من جهة وظيفته الاجتماعية قد قابلهما اعتماد تصوُّر يُجوهر الدين (يجعله جوهرًا ثابتًا) عبر تنميطه في وظيفة أيديولوجية سلبية في مطلقِ الأحوال (غير متحرّكة تاريخيًا). ونرى هذه المفارقة بنيوية لأن هذا التمثّل الجوهراني النمطي إنما هو الوجه الآخر من الموقف الحدّي المناضل ضد الدين الذي يعبّر عن جوهر أيديولوجيا العلمانية، ويذهب بمتخيَّل سالب الدين إلى حدّه الأقصى. على هذا الأساس، نذهب إلى أن نظرية العلمنة عند بشارة، في وجهٍ من وجوه راهنيتها في السياق الفكري العربي، تمثّل حلًّا لمفارقةِ تاريخية الدين في مثل هذه المواقف الأيديولوجية العلمانية العربية (كما هي حلّ لمفارقاتِ لاتاريخية الدين في المواقف الأيديولوجية الإسلامية)، وذلك من خلال مفهوم التديّن، الذي استخدمه بشارة، باعتباره مفهومًا للدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية تاريخية؛ ذلك أن التديّن في أفق هذا المفهوم لا ينحصر في تجربة الإيمان بالمقدس والانفعال به، بل يتعداها إلى التشكّل على هيئة مؤسسات تضطلع بوظائف اجتماعية متحوّلة تاريخيًا في نطاق الجماعة المؤمنة به (وقد سبق أن توسّعنا في هذه الفكرة في الفصل الأول من هذا الكتاب).

يشتمل مفهوم التديّن على كل الإمكانات المنهجية التي تتيح فهم تاريخية الدين من حيث هو أنماط متعددة ومتنوعة ومتحولة، بمعنى تنزيل هذه

الأنماط في السياقات التاريخية الاجتماعية المخصوصة، لأن الاشتغال على التديّن يعني عمليًا الاشتغال على «أنماط من الممارسات التاريخية، الفردية والاجتماعية، للدين. وهي أنماط مختلفة تتفاوت في داخل الدين نفسه. وهي تتفاوت تاريخيًا، وجغرافيًا، وثقافيًا، كما تتفاوت طبقيًا»[292]. وإذا كانت مقاربة الدين من جهة وظيفته الاجتماعية في الخطاب اليساري الجديد تعاني مفارقة هيكلية بين تاريخية السياقات التي يتنزّل فيها الدين وتعدديتها (تحديدًا تاريخية الأنماط الإنتاجية الطبقية وتعدديتها) وبين وظيفته الأيديولوجية الرجعية المنمّطة الثابتة، فإن مفهوم نمط التديّن عند بشارة، بفضل تحرُّر إطاره النظري من الموقف الأيديولوجي المسبق المناضل ضد الدين، يحل تلك المفارقة بجعل العلاقة جدلية، بمعنى تفاعلية وتناسبية، بين تاريخية السياقات وتحوُّل أنماط التديّن وتعددية وظائفها الاجتماعية والأيديولوجية والسياسية. هذا ما يظهر مثلًا في تنصيص بشارة على وجوب «التعامل مع التدين بصفته ممارسة اجتماعية ببنيته ووظيفته، ومع الطقس والعبادات، والمؤسسات الدينية ودورها الاجتماعي. كما لا بد من رؤية الضغط الاجتماعي والوظيفة المحافظة للتديّن التي قد تتحوّل إلى وظيفة نقدية في حالات معيّنة. ولا بد من رؤية تفاعل العقيدة الاجتماعي، ودورها، ووظيفتها المتغيّرة»[293].

وعلى هذا النحو، يمكن أن نستفيد من مفهوم التديّن، في هذا السياق، باعتماد نتائجه الإجرائية من حيث كونها مرجعية في نقد أيديولوجيا العلمانية، في السياق العربي، وتحديدًا في فهم وإبرازٍ لمفارقتها الهيكلية في «جوهرة» الدين وتنميطه في وظائف أيديولوجية وأدوار سياسية ثابتة. وتجسّمت هذه النتائج الإجرائية في قول بشارة إنه لا يوجد جوهر للدين متعالٍ على التاريخ، بل إنه «لا يوجد جوهر مسيحي أو إسلامي أو يهودي في التعامل مع السياسة»، ولكننا نجد «أنماطًا مختلفة من التديّن يختلف بعضها عن بعض في الديانة نفسها، ويشتبه النمط نفسه من التديّن في الموقف من السياسة بين ديانات مختلفة أحيانًا، أكثر مما يتشابه مع أنماط تديّن أخرى داخل الديانة نفسها»[294].

وأيديولوجيا العلمانية، إذ تجوهر الدين، تجوهر العلم بالضرورة، بحكم أن منظورها قائم على تخيّل العلمنة باعتبارها عملية ينتفي فيها الدين، ويحل محلّه العلم من حيث هو بديل مطلق منه. في هذا السياق، تندرج راهنية مفهوم التمايز الذي يستعمله بشارة، كما بيّنّا في مواضع سابقة من هذا الكتاب، باعتباره مرادفًا للعلمانية من حيث هي صيرورة حراك تاريخي موضوعي، مميزًا لها من العلمانية من حيث هي دعوة أيديولوجية؛ ذلك أن «عملية التمايز في حالة العلمنة هي صيرورة تاريخية تنفصل خلالها عناصر المقدَّس والدنيوي، الإلهي والعالمي، الدين والدنيا في الواقع وفي الوعي، كجزء من هذا الواقع»[295]. صحيح أن، في مجرى صيرورة التمايز هذه، نشأ العلم الحديث الذي اكتسح «مجالًا بعد آخر في تفسير الحياة الإنسانية وبيئتها الطبيعية، وفي تغييرها»[296]، بيْد أن صورة العلاقة بين العلم والدين التي يرسمها مفهوم التمايز أبعد ما تكون عن صورة بنية كلّية (الدين) تترك مكانها لبنية كلّية بديلة منها (العلم)، وهي الصورة المباطنة، ضرورة، صراحة أو ضمنيًا، لكل أشكال أيديولوجيا العلمانية، ومنها الشكلان اللذان ظهرا في السياق العربي واشتغلنا عليهما في هذا الفصل. صورة العلاقة بين الدين والعلم في الأنموذج المعرفي الذي يقوم على مفهوم التمايز هي صورة الدين باعتباره مركّبًا كلّيًا تمايزت منه، بالتدرّج، أجزاء واستقلت في نطاق العلم (كما تمايزت منه، بالتدرّج، أجزاء واستقلت في نطاق الدولة). على هذا النحو، ليست العلمنة، في أفق مفهوم التمايز، صيرورة علمية أو صيرورة أيديولوجيا علموية نافية للدين، أو حتى موازية له، لكنها صيرورة تتضمّن التمايز (تمايز العلم والدولة من الدين) باعتباره عملية موضوعية جارية في الواقع، كما تتضمن صيرورة المظاهر الفكرية المتفاعلة والمتجادلة مع صيرورة التمايز الموضوعي، وهي مظاهر لا تقتصر على ما يُستحدَث من أنماط فكرية وأيديولوجية علمانية، ولكنها تشمل أيضًا أنماط تديّنٍ تنشأ في إطارها (إطار صيرورة العلمنة ذاته). وبهذه الكيفية تكون «طبيعة صيرورة العلمنة التي مرّت بها المجتمعات هي

التي تحدد ليس طبيعة العلمانية التي تنتج فيها، وموقعها ومدى هيمنتها كأيديولوجيا فحسب، بل طبيعة أنماط التديّن أيضًا»[297]. بمعنى آخر، إن أنماط التديّن لا تختفي، حتى في أوج تمايز العلم من الدين واستقلاله عنه في فهم الإنسان والطبيعة؛ إذ «لا يعني بالضرورة اختفاء الإيمان بالله عند من تتاح له الأدوات العلمية في فهم العالم، بل ربما يتغيَّر طابع إيمانه»[298].

وبخلاف متخيّلات أيديولوجيا العلمانية، فإن «الدين لم يختفِ بمجرد نشوء النظريات المادية في تفسير نشوء العالم، فتفنيد اعتقادات ومقولات دينية معرفية الطابع لا يحوّل الدين إلى مجرد نظريات خاطئة. إنه ببساطة ليس نظرية. والتديّن ليس موقفًا تحليليًا تشخيصيًا صحيحًا أو خاطئًا، بل هو تجربة في التواصل مع المجال المقدَّس، وإيمان بعقيدة، وهو قبل هذا وذاك ممارسة اجتماعية ممأسسة. والتغيير في القيم الدينية مرتبط بالتغيير في القيم الاجتماعية»[299]. وعلى هذا النحو تنقض نظرية العلمنة، من حيث هي صيرورة لتمايز العلم من الدين، مفترضات أيديولوجيا العلمانية من حيث هي موقف مناضل حدّي ضد الدين وباسم العلم؛ فمجريات صيرورة العالم الحديث في الغرب التي يحلّلها بشارة باستخدام مفهوم التمايز تفنّد متخيَّل إطلاقية التعارض وإطلاقية استحالة التعايش بين العلم الحديث والدين، أو بالأحرى التديّن. ويؤكد بشارة أن «من التبسيط والاختزال اعتبار علاقة الدين بالعلم مجرّد علاقة صراع كما عرضها باحثون حداثيون كلاسيكيون»[300]. وأساس ذلك أن قراءة المجريات المتعيّنة لصيرورة العالم الحديث، عبر مفهوم التمايز، تُبرز أن العلم الحديث لم يكن بديلًا مطلقًا من الدين كما سنرى في المحور اللاحق.

ثامنًا: راهنية الوعي التاريخي بالصيرورة المتعيّنة لمجريات العالم الحديث في هذا السياق حدود بدائلية العلم من الدين، أو العلمنة السياسية

والاجتماعية باعتبارها قداسة بديلة

يمكن نقد أيديولوجيا العلمانية، نظريًا، في نزوعها إلى جوهرة الدين وجوهرة العلم، أن ينسحب، عمومًا، على نقدها في مختلف السياقات التي يمكن أن تظهر فيها هذه الأيديولوجيا. وهو نقد مهم، بيْد أن الأهم منه هو نقد العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، أو نقد أيديولوجيا العلمانية، في السياق العربي المعاصر الذي تنزّلت وتطورت فيه، كما بيّنّا سابقًا، في شروط أخرى غير تلك، حفّت بشروط بروز العلمانية باعتبارها موقفًا أيديولوجيًا في سياقات غربية حديثة مخصوصة. وقد ولّدت أيديولوجيا العلمانية عربيًا، كما أسلفنا البيان، متخيّلات أيديولوجية وسياسية ذات علاقات ورهانات مباشرة وصميمية بشروط الواقع العربي وبمسائل النهوض العربي في منعطفَين أساسيَّين: منعطف النهضة الفكرية الأولى، في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ومنعطف الهزيمة في عام 1967. وهذا يعني أن خصوصية خطابات أيديولوجيا العلمانية، في السياق العربي، لا تنفي عموميتها من جهة كونها خطابات أيديولوجية علمانية مدارها قضايا عربية مخصوصة؛ فخلف الموقف العلماني الذي يذهب بفكرة سالب الدين إلى حدّها الأقصى، أي الموقف المناضل ضدّ الدين، القائل بحتمية أفوله، المؤسطر للعلم الحديث، تقبع متخيّلات متعلقة بتمثّل الواقع العربي وتخيّل سبل تغييره، وهي مبنية على أشكال من الوعي التاريخي بمسارات بروز العالم الحديث في الغرب وتطوّره.

على هذا الأساس نستدعي كذلك هنا، كما فعلنا في الفصل السابق وسنفعل في سياقات لاحقة من هذا العمل، جوانب أخرى مخصوصة مما أسّس له بشارة من وعي تاريخي صيروري بمجريات العالم الحديث، جوانب نرى أنها حافلة بإمكانات تحليلية وتفسيرية في فهم التمثلات والمتخيّلات الأيديولوجية المتعيّنة التي نشأت من رحم أنماط الوعي التاريخي التي

تستبطنها تجلّيات أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي المعاصر، وذلك في إطار المدار المركزي لهذا الكتاب، وهو تقصّي رهانات المجهود المعرفي، التأريخي والتحليلي والتنظيري، الذي بذله بشارة من أجل تصحيح، أو بالأحرى من أجل إعادة تشكيل، الوعي التاريخي بالمجريات التي قادت إلى ظهور العالم الحديث داخل سياق فكري وأيديولوجي عربي معاصر به أنماط مخصوصة من الوعي لا تستوعب الكثير من المعطيات التاريخية الموضوعية التي تخلّلت هذه المجريات.

ثمّة عناصر مخصوصة، هي أساسية ومهمة في تقديرنا، اتسم بها الوعي التاريخي الذي أعاد بشارة تشكيله في الفكر العربي بخصوص صيرورة العلمنة والتحديث التي عرفتها المجتمعات الغربية الحديثة، ولهذه العناصر التي حلّلناها بتوسّع في الفصل الثاني من هذا الكتاب راهنية كبيرة هنا في علاقتها بفهم طبيعة المتخيّلات الأيديولوجية لأيديولوجيا العلمانية وإشكاليات متخيّلاتها السياسية في السياق العربي، سواء في تجلّياتها في الخطاب العلماني العربي المبكّر أو في تجسّداتها في خطاب اليسار العربي الجديد الوليد بعد هزيمة 1967. تكمن راهنية هذه العناصر، تحديدًا، في تبديد وهم العلاقة الصميمية بين التحديث العلمي وانحسار الدين وبين التحديث الاجتماعي والسياسي. تجلّى هذا الوهم عند شبلي شميل في خلاصة فكره التي مفادها، كما رأينا، أن العلوم الطبيعية الحديثة هي أساس حركة التاريخ الحديث، لا من جهة التحول في مناحي فهم الإنسان للطبيعة ولذاته باعتباره فردًا وباعتباره جماعة فحسب، بل كذلك من جهة التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي عرفتها المجتمعات الحديثة التي تطورت فيها هذه العلوم مقارنة بالمجتمعات التي لم تتطور بعد. أما في خطاب نقد الدين عند اليسار العربي الجديد، فقد اتخذ هذا الوهم شكل وعي تاريخي يقوم، من جهة أولى بتعميم ظاهرة توظيف الدين باعتباره أيديولوجيا تستخدمها الطبقات الرجعية التي تحكم سياسيًا، وتهيمن اقتصاديًا، وتستغل اجتماعيًا غيرها من

الطبقات، كما يقرن من جهة أخرى بين المكاسب التقدمية للبرجوازية وفصل الدين عن الدولة والتطور العلمي اللذين حققتهما العصور الحديثة، ثم يقرن، خصوصًا، بين التحرّر الإنساني في المجتمع الشيوعي المرتقب والتنبؤ باندثار الدين كلّيًا فيه و«علمية» الأيديولوجيا الشيوعية.

يمثّل هذان الشكلان اللذان اتخذهما وهم العلاقة الصميمية بين التحديث العلمي وانحسار الدين والتحديث الاجتماعي والسياسي متخيّلَين تجسيديَّين للمتخيّل المجرّد المتعلق بأن العلم إنما هو بديل مطلق من الدين. وإذا كنا بيّنّا، في المحور السابق، أن مفهومَي «التديّن» و«التمايز» عند بشارة يفنّدان، نظريًا، مثل هذا المتخيّل، فذاك لأن الواقع المتعيّن الذي قرأه بشارة، عبر هذين المفهومَين، أي واقع صيرورة العلمنة والتحديث كما وقعت في الغرب الحديث، لا يسعف بما يفيد أن ما حصل في هذه الصيرورة قابل للاختزال في صورة مسار أخذ بموجبه العلم مكان الدين. صحيح أن شيئًا من هذا قد وقع بالفعل، وقراءة بشارة لصيرورة العلمنة، باعتبارها صيرورة تمايز، لا تنفي حقيقة أن العلم الحديث مثّل بديلًا من بعض أنماط التديّن، وبشارة يؤكد، في هذا الصدد أنه «لا شك في أن بعض أنماط الإيمان الديني تراجع بشكل واضح عند من يرون في العلم أداة في تفسير البيئة الطبيعية والجسد الإنساني، وحتى المجتمع»[301]؛ لكن بدائلية العلم من الدين لم تكن مطلقة، لأنها لم تكن عملية انتفاء للدين مطلقًا، وإنما هي عملية تراجع لأنماط مخصوصة من التديّن. وما حدث هو «تمايز العلوم عن بقية أنماط المعرفة، واكتساح التفكير العلمي لمجال بعد آخر، وانسحاب النظرة الدينية إلى الكون من المجال الذي أصبح يفسَّر بقوانينه. ولا يتجلى ذلك في انحسار الدين أو التديّن بالضرورة، بل في تغيير وظيفته، وفي انتقال موضع المقدس والغيب. ما ينحسر هو الإيمان المعرفي، وأنماط التديّن التي تقوم عليه. ويبدأ ذلك بتأكيد البُعد الأخلاقي في الدين، والبُعد الإيماني العرفاني. وتتطور من كليهما نزعات نقدية تجاه الدين والمؤسسة الدينية»[302].

على هذا النحو، تتجلى نسبية مقولة إن العلم بديل من الدين من جهة حقيقة أن العلم الحديث لم يكن، في واقع المجتمعات المتعلمنة، غير بديل من أنماط مخصوصة من الدين. ومع ذلك فليست هذه الحقيقة وحدها هي التي تؤكد نسبية بديل العلم، ولكن ثمّة حقيقة أخرى يجلّيها براديغم العلمنة عند بشارة، مفادها أن صيرورة العلمنة في العالم الحديث لا تُختزَل في نشوء العلم الحديث وتمايزه من الدين فحسب، بل تشمل كذلك نشوء الدولة، بمفهومها الحديث، وتمايزها من الدين. إن الشطر المتعلق بنظرية الدولة من براديغم العلمنة عند بشارة هو، في تقديرنا، الأكثر راهنية وفاعلية في نقد متخيّلات أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي؛ ذلك أننا نعتبر أن أحد الرهانات التي يمكن أن يحقّقها الوعي التاريخي المدلّل على قاعدية عامل الدولة في صيرورة التحديث السياسي والاجتماعي هو تبديد وهم المتخيّلات الأيديولوجية والسياسية التي أساسها مقولة العلاقة الصميمية بين التحديث العلمي، وانحسار الدين، والتحديث الاجتماعي والسياسي.

سبق أن بيّنّا، بتوسع، كيف أن مخرجات نظرية العلمنة عند بشارة لا تفيد باندماج أي من صيرورتَي التحولات المعرفية والتحولات السياسية والاجتماعية في الأخرى، ولا بإمكانية جعل إحداهما أصلًا والثانية فرعًا تابعًا. التحديث المعرفي صيرورة قائمة بذاتها، أساسها نشوء العلم الحديث وتطوّر تمايزه من الدين. والتحديث الاجتماعي والسياسي صيرورة قائمة بذاتها، أساسها نشوء الدولة الحديثة وتطوّر تمايزها من الدين. ولا يعني هذا أن الأفكار التنويرية العلموية (التي اتخذت من العلم الحديث أيديولوجيا)، مثلًا، كانت منعدمة التأثير في علمنة المجتمع مطلقًا؛ فقد نصّص بشارة على تأثير من هذا الجنس عندما حلّل موضوعة الدين في فكر التنوير؛ فهو إذ يؤكد بالقول: «ثمّة فرق بين التنوير كفكر فلسفي والمقصود بما يسمَّى عملية علمنة المجتمع»، يستدرك قائلًا: «لا شك في أن فكر التنوير في تفاعله مع تطور العلوم ساهم مساهمة مباشرة في علمنة وعي النخب الثقافية والسياسية

والعلمية. وإن عناصر من هذا الوعي المعلمن تحوّلت بفعل تطورات اجتماعية، منها الصناعة وانتشار التعليم وعقلنة نظم الإدارة في الدولة، إلى ثقافة مهيمنة في مجالات حياتية تتزايد باستمرار»[303].

إن التأثيرات الفورية والمباشرة لتحويل العلم إلى أيديولوجيا لم تشمل، في السياق الغربي، إلا بعض النخب (وهذا ما حصل في السياق العربي أيضًا)، أما تأثيراتها في المجتمع كله فتكون غير مباشرة، وفي المدى الطويل، وبتضافر مع معطيات أخرى. وقد بيّن بشارة أن فكر التنوير نفسه، في تجلّياته الأكثر حدّية ضد الدين، كان يدرك أن محدّدات علمنة الفكر غير محدّدات علمنة الدولة؛ فإذا كانت الأولى تقتضي محاربة الدين فإن الثانية تقتضي السيطرة عليه وإخضاعه واحتواءه، وقد «كان فكر القرن الثامن عشر عمومًا مؤيدًا وجود 'دين للدولة' (بمصطلحات عصرنا)، بمعنى وجود مؤسسة رسمية دينية. وحتى لامتري، الفيلسوف المادي الإلحادي، أيّد وجود مؤسسة دينية كضرورة للأمن الاجتماعي، أي إن فكر التنوير لم يتجاهل دور الدين والكنيسة»[304].

كانت الدولة الحديثة الفاعل الأساسي في صيرورة علمنة المجتمعات وتحديثها في الغرب، فقد كانت العامل القاعدي في الصيرورة التي أفضت إلى قيام بنية المجتمعات وأشكال وحدتها وانتظاماتها السياسية والاجتماعية كما نعرفها في الوقت الحاضر. وكما بسطنا بتوسّع كبير في الفصل الثاني من هذا الكتاب، تُبرز مخرجات منجز بشارة، عبر التحليل النظري للوقائع التاريخية المتعيّنة من مسار العالم الحديث، أن العلم الحديث لم يكن العامل الرئيس وراء التحولات الجذرية التي شهدتها مكانة الدين ووظائفه الأيديولوجية والسياسية، ودوره في الشأن العام عمومًا، في المجتمعات الحديثة، وأن نشوء الدولة الحديثة هو الذي شكّل قاعدة المتغيرات الجوهرية التي شملت أنماط التديّن وأنماط تمأسس الدين في المجتمعات التي كانت تتقدّم فيها صيرورة التمايز المفضية إلى تشكّل النمط الحديث من الدولة. والمظهر الأبرز الذي

يتجلّى من خلاله العامل الدولتي في تحليلات بشارة، باعتباره عاملًا قاعديًا في إعادة تشكيل المجال الديني، إنما هو مظهر إخضاع الدين والتديّن المسيحيَّين ومؤسسة الكنيسة لصيرورة تشكيل الدولة الإقليمية وتشكيل الهوية الوطنية المتطابقة مع حدود هذه الدولة.

ولعل الأهم، في هذا السياق تحديدًا، هو تأكيد أن تحليلات بشارة تُبرز بوضوح أن الدولة الحديثة لم تُعلمِن المجتمعات، أي لم تغيّر مكانة الدين فيها، بوساطة المنهج نفسه الذي علمَن من خلاله العلم الحديث معرفة الطبيعة والإنسان، كما توهّمت أيديولوجيا العلمانية في السياق العربي؛ فإذا كانت صيرورة العلمنة في العلم الحديث سلكت، بشكل كلّي تقريبًا، مسارات في بناء النماذج المعرفية العقلانية التي ترفع مظاهر السحر والقداسة والأسطرة عن العالم، فإن جوانب جوهرية، على الأقل، من صيرورة علمنة الدولة الحديثة لمجتمعاتها اتخذت مسارات في إحداث بدائل منه، ومن جنسه نفسه (بدائل مقدَّسة)، لا بالقطيعة معه، ولكن بإخضاعه وتوظيفه، على الأقل في المراحل الأولى من تشكُّل الدولة؛ ذلك أن «الديانة السياسية لم تبدأ كأيديولوجيا علمنة شمولية (أو كلّانية) إلحادية أو غيرها، بل بإخضاع الدين والرموز الدينية لعملية تشكيل الهوية الوطنية، وتحويل الانتماء الديني إلى هوية متقاطعة مع الدولة والجماعة الوطنية»[305]. وفي سياق توظيف الدين، أو عناصر منه، في بناء قداسة الدولة، جرى «في الكثير من الدول الاحتفاظ بالرابطة الرمزية بين الدين والدولة، ولا سيما على مستوى الهوية»[306].

إن مسألة الوعي التاريخي بمجريات صيرورة العالم الحديث لا تتعلق في نظرنا، كما أسلفنا القول مرارًا في هذا الكتاب، بمسألة محض معرفية فحسب، بل أيضًا بمسألة أيديولوجية وسياسية في المقام الأول، متعلّقة بمتخيّلات يُفترَض أن تكون فاعلة وملهمة في الخيارات العملية والسياسية. هنا تكمن، في تقديرنا، الراهنية المركزية لمنجز بشارة الذي نلفيه مرة أخرى، أي مثلما ألفيناه في الفصل السابق بالنسبة إلى الأيديولوجيا العلمانية القومية العربية،

مستخدمًا جهازه المفهومي التحليلي في تفسير العقم السياسي لأفق أيديولوجيا العلمانية، وتفكيكه في السياق العربي الذي لا يمكن أن يكون غير أفق متخيّل «الدعوى العلموية». وهو متخيّل، مثلما أسلفنا البيان، لا يمكن أن يكون من جنس البرامج السياسية، أي البرامج القابلة للتطبيق عن طريق ممارسة الحكم في الدولة، أو البرامج التي يمكن لحزب سياسي معارض أن يُحشّد حولها الناس من أجل بناء دولة حديثة أو طرح سياسات اجتماعية بديلة؛ فالدولة الحديثة في الغرب، إذ علمنت مجتمعاتها بالضرورة، وإذ طبّقت سياسات علمانية بالضرورة، لم تفعل ذلك لأنها استلهمت مرجعية العلم المحايد كما يتوهّم روّاد أيديولوجيا العلمانية، ففي هذه الحالة «لا يمكن أن تنجح الدولة في التنافس مع المقدس والدين، وفي تسويق المعنى لحياة الأفراد بواسطة الخواء والحياد، ومن هنا تُمنَح الدولة معنى طوال التاريخ الحديث. وحتى في الدولة الديمقراطية الليبرالية لا بد من أن يستعاض عن تفوّق القوى التي تسوّق المقدس في سوق الأفكار على غيرها، بتوافق الشعور الوطني والدولتي لوضع مبادئ أخلاقية إنسانية وديمقراطية عبر برامج التدريس وما شابهها»[307].

وإذا أردنا أن نترجم هذا القول المجرّد إلى قول محسوس، نقول إن مفارقة أيديولوجيا العلمانية، كما صاغها شبلي شميل مثلًا، تكمن في أنها أرادت أن تؤسس للسلطة السياسية القائمة على العدل والحرية من مدخل الفكرة العلموية، في حين أن مخرجات منجز بشارة تُثبت أن العلمانية من حيث هي أيديولوجيا علموية، لم تكن، تاريخيًا، هي قاعدة النظام السياسي الديمقراطي، ولكن قاعدته كانت الفكرة التعاقدية التي بدأت «في الثقافة المسيحية وتعلمنت بالتدرّج، حتى أصبحت تضبط علاقة المؤسسات بالبشر، وتنظم مبادئها الأساسية الحاكمة»[308]. والفكرة التعاقدية، حتى بعد تعلمنها وانفكاكها عن أصلها الديني، هي أبعد ما تكون عن جنس العلم، إذ إنها «ليست محايدة كما تبدو من أول وهلة، بل تثبت تفوّق الدولة الأخلاقي»[309].

(208) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 80.

(209) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 61.

(210) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 94.

(211) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 184.

(212) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار، 1991)، ص 80.

(213) المرجع نفسه، ص 79.

(214) في مقابل هذا، لا نجد تشبُّعًا واضحًا عند فرح أنطون بمرجعية فلسفة العقد الاجتماعي (وأبرز روادها هوبز ولوك وروسو) يضاهي تشبّع شبلي شميل بالمرجعية الوضعانية والعلموية. وقد أشار هشام شرابي إلى صعوبة «الهضم المنهجي لأفكار روسو من روّاد الخطاب العلماني العربي المبكّر» ينظر: المرجع نفسه، ص 77.

(215) شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء (بيروت: دار مارون عبود، 1973)، ص 389.

(216) المرجع نفسه.

(217) المرجع نفسه.

(218) شبلي شميل، مجموعة الدكتور شبلي شميل (القاهرة: مطبعة المعارف، [د. ت.])، ج 2، ص 63.

(219) شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 398.

(220) شميل، مجموعة الدكتور شبلي شميل، ج 2، ص 320.

(221) شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 394.

(222) المرجع نفسه، ص 395.

(223) المرجع نفسه، ص 403-404.

(224) المرجع نفسه، ص أ.
(225) المرجع نفسه، ص ب.
(226) شميل، مجموعة الدكتور شبلي شميل، ج 2، ص 35.
(227) المرجع نفسه، ص 42.
(228) المرجع نفسه، ص 37.
(229) المرجع نفسه، ص 41.
(230) المرجع نفسه، ص 54-55.
(231) شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 404-405.
(232) شرعت دار الطليعة ببيروت بعد هزيمة 1967 في إصدار سلسلة كتب بهذا العنوان، «نقد الفكر الديني»، وسنعتمد في قادم السطور على بعض العناوين الأولى من هذه السلسلة باعتبارها من أهم مصادر هذا الخطاب.
(233) الكلام حرفيًا لماركس من مقطع ترجمه بشارة عن الأصل الألماني لكتاب ماركس، نقد فلسفة الحق عند هيغل، ينظر: بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 282.
(234) المرجع نفسه، ص 285.
(235) الكلام حرفيًا لماركس من نقد فلسفة الحق عند هيغل، مقطع نصّي منشور في: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، 1981)، نقلًا عن: بو علي ياسين، الثالوث المحرّم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 26؛ قارن بترجمة بشارة، في: بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 282.
(236) ماركس، نقد فلسفة الحق عند هيغل، نقلًا عن: بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 283.
(237) ياسين، ص 29-30.
(238) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 288.
(239) المرجع نفسه.
(240) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، سلسلة نقد الفكر الديني، ط 6 (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 7.
(241) المرجع نفسه، ص 8.

(242) الهادي العلوي، في الدين والتراث، سلسلة نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، 1973)، ص 110.
(243) المرجع نفسه، ص 125.
(244) المرجع نفسه، ص 7.
(245) العظم، ص 7.
(246) المرجع نفسه، ص 9.
(247) المرجع نفسه، ص 10.
(248) ياسين، ص 107.
(249) العظم، ص 22.
(250) المرجع نفسه، ص 12.
(251) ياسين، ص 20.
(252) المرجع نفسه، ص 23.
(253) العلوي، ص 125.
(254) العظم، ص 16-17.
(255) ياسين، ص 102.
(256) المرجع نفسه.
(257) المرجع نفسه، ص 103.
(258) المرجع نفسه، ص 104.
(259) العلوي، ص 126-127.
(260) ياسين، ص 14.
(261) العظم، ص 17.
(262) فريدريك إنغلز، أنتي دوهرنغ، نقلًا عن: ياسين، ص 13.
(263) العظم، ص 17.
(264) المرجع نفسه، ص 145.
(265) المرجع نفسه، ص 14-15.
(266) العلوي، ص 14-15.
(267) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 280.
(268) المرجع نفسه، ص 288-289.

(269) العظم، ص 10-11.

(270) المرجع نفسه، ص 9.

(271) المرجع نفسه.

(272) المرجع نفسه.

(273) ياسين، ص 149.

(274) المرجع نفسه، ص 113.

(275) المرجع نفسه، ص 148.

(276) المرجع نفسه، ص 112.

(277) المرجع نفسه، ص 109.

(278) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي** (دمشق: دار دمشق؛ بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص 375.

(279) المرجع نفسه، ص 887.

(280) المرجع نفسه، ص 891.

(281) المرجع نفسه، ص 917.

(282) للتوسع بهذه الفكرة ينظر: سهيل الحبيّب، **وصل التراث بالمعاصرة: قراءة نقدية في طرح الماركسيين العرب** (صفاقس/تونس: مكتبة علاء الدين، 1998)، وخصوصًا ص 144-152.

(283) العلوي، ص 15.

(284) المرجع نفسه، ص 128.

(285) حسن حمدان [مهدي عامل]، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** سلسلة الأعمال الكاملة (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 60.

(286) المرجع نفسه، ص 63.

(287) نقتبس التعبير من بشارة الذي يلحظ في نقد الدين عند ماركس كيف «تكثر النظريات التي تشبه المضاربات الفكرية في شأن الموضوع»، ينظر: بشارة، **الدين والعلمانية**، ج 1، ص 287.

(288) حسن حمدان [مهدي عامل]، **في الدولة الطائفية** (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 234.

(289) المرجع نفسه، ص 128.

(290) حمدان، أزمة الحضارة، ص 77.

(291) المرجع نفسه، ص 103.

(292) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 232.

(293) المرجع نفسه، ص 236.

(294) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 418.

(295) المرجع نفسه، ص 222.

(296) المرجع نفسه، ص 223.

(297) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 407.

(298) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 410.

(299) بشارة، الدين والعلمانية، ج 1، ص 249-250.

(300) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 372-373.

(301) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 226.

(302) المرجع نفسه، ص 421-422.

(303) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 500-501.

(304) المرجع نفسه، ص 505.

(305) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 117.

(306) المرجع نفسه، ص 291.

(307) المرجع نفسه، ص 417.

(308) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 1، ص 337.

(309) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 415.

الفصل الخامس
المراهنة على تاريخية العالم الحديث بإزاء المراهنة على تاريخية التراث العربي الإسلامي

مدار الاشتغال في هذا الفصل على معلم أساسي من معالم تطور الفكرة العلمانية وتطور إشكالاتها وتمثّلاتها من جهة الانتصار لها في الفكر العربي المعاصر. وقد حصل هذا التطور في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وامتد إلى السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، في سياق بروزٍ وتطورٍ لمشاريع وطروحات فكرية ذات بناء نظري نسقي واضح المرتكزات والصيرورات والنتائج شهدها الفكر العربي خلال تلك الفترة. ونقدّر أن أهم هذه المشاريع هما مشروع محمد عابد الجابري الذي اتخذ **نقد العقل العربي** عنوانًا رئيسًا له، ومشروع محمد أركون الذي عُرّب بالكامل تقريبًا (بحكم أنه مكتوب بالفرنسية في أصله) بعنوان **نقد العقل الإسلامي**. وإذ نبوّئ هذين المشروعين على وجه الخصوص منزلة الصدارة من حيث الأهمية، فليس ذاك من جهة طبيعة مخرجاتها ونتائجها، ولكن من جهة الدور الذي اضطلعا به في تحديد الإطار الفكري العام الذي نسميه في هذا الفصل إطار «المسألة التراثية العربية»، وهو إطار فكري ما انخرطت فيه ولا سارت وفق مفترضاته أغلب، إذا لم نقل كل، كتابات الجابري وأركون فحسب، بل خضعت له أيضًا، طروحات فكرية تفاعلت مع هذه الكتابات مباشرة، أو وقفت على أرضيتها واستبطنت مفترضاتها، بطرق واعية أو غير واعية؛ أبرزها، فيما يتصل بإشكالية العلمانية، كتابات جورج طرابيشي وعزيز العظمة.

أولًا: الفكرة العلمانية وإشكالات العلمنة عربيًا في منعطف سياق المسألة التراثية العربية

كان للتطوّرات الاجتماعية والسياسية والفكرية والأيديولوجية الحادثة في السياق العربي خلال سبعينيات القرن الماضي فاعلية مباشرة في تشكّل سياق

المسألة التراثية العربية باعتباره من أهم السياقات الأساسية التي انخرط فيها قطاع من الفكر العربي المعاصر خلال عقدَي الثمانينيات والتسعينيات؛ فهذه التطورات لم تسِر على النحو الذي تخيّلته أو أرادته الفكرة العلمانية العربية المتولّدة بعد هزيمة 1967 في سياق خطاب نقد الدين عند اليسار العربي الجديد؛ أي لم تسِر في اتجاه مسار «تبديد وهم الأيديولوجيا الغيبية» ونشر «التصوّر العلمي - المادي للكون»، وإحداث «تغيّرات وتطورات في ضمير الإنسان العربي وعقله، وفي نظرته للذات والحياة والعالم»[310]، ولكنها سارت في الاتجاه المعاكِس تمامًا، باعتبار أنه «كان لهزيمة 1967 وتجربة العمل الفلسطيني وتعثّر الحلول التقليدية وانسداد أفق الحلول السلمية وسياسة كامب ديفيد ومضاعفاتها، دور كبير في توجيه الأجيال الشابة نحو مرجعية أيديولوجية دينية بديلة، رأوها مجسَّدة في الإسلام، ومارسوها عبر مؤسسات تنظيمية دينية بديلة تمثّلت في الجامع والمسجد والاجتماعات والحلقات الدينية المختلفة في الأحياء المدينية الشعبية»[311].

لا يمكن أن نفهم شروط نشأة سياق المسألة التراثية العربية (الطروحات والمساجلات الفكرية المنخرطة في هذه المسألة ومنطقها الناظم الذي سنشير إليه في قادم السطور)، من دون فهم غلبة منطق خطاب «الصحوة الإسلامية»، أي خطاب الظاهرة التي تُشكّل التعبير السوسيولوجي للانتشار الجماهيري الواسع الذي باتت تحظى به حركات «الإسلام السياسي»، وهو منطق قائم على تفسير هزيمة 1967 من جهة أن أسبابها الرئيسة كامنة في الفكر العلماني (القومي الاشتراكي) واستبداده بأيديولوجيات النخب الثورية الحاكمة في الأقطار العربية المواجهة لإسرائيل؛ ومن ثمّة، فلا نصر قبل أن «نسحق هذا الفكر الفاسد ونعرف أنه لا يَقهر بوق إسرائيل .. إلا أذان التوحيد .. ولا يقهر عسكر إسرائيل إلا عسكر مسلمون يصومون ويصلون»[312]؛ وهو ما يعني، في المطاف الأخير، أن «مصير العرب مرتبط بالإسلام، وإن كل محاولة أو حركة سياسية تقوم على الجحود بالإسلام

والدعوة إلى المادية السافرة سيكون مآلها في الأخير الإخفاق»[313].

أدّى الانتشار الجماهيري الواسع لظاهرة «الصحوة الإسلامية» وغلبة منطق خطابها، على هذا النحو، إلى تبديد وهم أيديولوجيا العلمانية العربية نفسها في صيغتها اليسارية الجديدة الوليدة في سياق هزيمة 1967 (وَهم نشر «الفكر العلمي» في صفوف أوسع الجماهير العربية)، بدلًا من «تبديد وهم الأيديولوجيا الغيبية» كما كان يتشوّف خطاب «نقد الفكر الديني». في هذا السياق، تشكّل وعي ما نسمّيه في هذا الفصل «المسألة التراثية العربية»، وهو وعي قوامه أن قراءة التاريخ والتراث العربيَّين هي «المعركة» التي لم يخضها الفكر العربي المعاصر وتنكّب عنها، بشكل أفسح المجال لسيادة التصورات والتمثّلات اللاتاريخية أو الأسطورية لهذا التاريخ ولهذا التراث، وهي التصورات والتمثّلات التي تشكّل عمدة السطوة الواسعة التي بات يتّصف بها خطاب «الصحوة الإسلامية» السلفي الذي قوامه الاعتقاد بتمامية الحل الإسلامي التراثي، وهو اعتقاد بات يكتنزه ويكثّفه شعار «الإسلام هو الحل»؛ لذا فإن المطلب الجوهري في أفق منطق المسألة التراثية العربية يتمثل في بناء وعي تاريخي ينزع هالة الأسطرة والقداسة عن التاريخ والتراث الإسلاميَّين.

وقد مثّل خطاب «القراءات الماركسية في التراث العربي الإسلامي» الذي أشرنا إليه في الفصل السابق أول تجلّيات وعي المسألة التراثية العربية بهذا المعنى. غير أن إمكانات تطوّر هذا الخطاب الذي جسّدته كتابات طيب تيزيني وحسين مروّة بالأساس، كانت منعدمة بحكم ضيق أفقه المعرفي (الفهم المادي الجدلي والمادي التاريخي للتراث)، ومطلبه الأيديولوجي المباشر («التدليل» على وجود «إرهاصات» للأيديولوجيا الماركسية ولفكرها المادي الجدلي ولدعوتها الاشتراكية في تراث العرب القومي والديني). وكانت الطبيعة البراغماتية والسطحية للوعي «التاريخي» البديل الذي صاغه هذا الخطاب قد جعلته عاجزًا عن أن يقدّم شيئًا ذا بال على الصعيد النظري، على الأقل في

المباحث التي نهتم بها في هذا السياق المخصوص (الدين والعلمانية)، وذلك بخلاف الخطاب النقدي الذي شكّل مشروعَا الجابري وأركون المَعلمَين الأساسيَّين فيه، وكان أكثر انفتاحًا على مكاسب العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وأكثر قدرة على المعالجات المعرفية والنظرية المتحرّرة، نسبيًا، من مقتضيات الموقف الأيديولوجي ذي الصبغة السياسية المباشرة، على شاكلة موقف «حتمية الثورة الاشتراكية» في خطاب القراءات الماركسية للتراث[314].

لا يعني هذا أن هذا الخطاب النقدي كان «محض معرفي» وخاليًا من أي رهان أيديولوجي؛ ذلك أن التأثير الذي مارسه سياق واقع هيمنة خطاب «الصحوة الإسلامية» على تشكّل هذا الخطاب كان شديد الوضوح. ولم يكن عبثًا، في تقديرنا، أن تصدر النصوص التي تتنزل منزلة «البيانات التأسيسية» (Manifestos)[315] في مشروعَي **نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي** عن نقد «الخطاب المعاصر»، أي نقد «الخطاب العربي المعاصر» عند الجابري، ونقد «الخطاب الإسلامي المعاصر» عند أركون[316]؛ فالجابري يصدر عن نقد كيفية تأكيد «الذات العربية الحديثة» نفسها التي «اتخذت شكل نكوص إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقًا منها. يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة 'المستقبل المنشود'، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم 'البرهنة' - انطلاقًا من عملية الإسقاط هذه - على أن 'ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل'»[317]. مضمون هذا النقد عينه نجده عند أركون الذي يعتبر أن الخطاب الإسلامي المعاصر «ينغرس ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث»[318]. ويلحظ أركون أن «على الرغم من أن تراثًا كهذا هو ذو منشأ تاريخي واضح ويمكن تحديده بدقة، فإنه يدعي صفة التعالي على التاريخ أو تخطّي التاريخ لأنه منغرس (متجذر) داخل الوحي ويعبّر عن تعاليه وتنزيهه»[319].

إن طبيعة الدور الذي بات يضطلع به التراث العربي الإسلامي في سياق الخطاب المعاصر، وتحديدًا طبيعة الوعي اللاتاريخي السائد في هذا الخطاب بشأن التاريخ والتراث العربيَّين، هي التي تؤسس عند الجابري وأركون لمشروعية ممارسة «نقد العقل» الهادفة إلى تشكيل وعي عربي جديد، أساسه إبراز تاريخية التراث العربي الإسلامي وتعريته من هالة «الأسطرة» التي تحيط به، ويتغذّى منها وينتعش بها خطاب الصحوة الإسلامية. وهذا هو مضمون ما يعنيه الجابري بـ «التحرر من التراث»؛ ذلك أن «'التحرر' من التراث لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو في سلّة المهملات، كلّا إن ذلك غير ممكن. إن التحرر من التراث معناه امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه. وهذا لا يتأتى لنا إلا إذا قمنا بإعادة بنائه، بإعادة بناء العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يردّ إليه في وعينا تاريخيته ويُبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته»[320]. وينصّص أركون بدوره على فكرة إبراز تاريخية التراث، وعلى وجه التحديد إبراز تاريخية الإسلام، باعتباره مهمة ما زالت تنتظر الإنجاز في الفكر العربي، معتبرًا أنه «ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى»[321]. ومهمة إعادة تمثّل الإسلام على نحو تاريخي غير معزولة، عند أركون، عن هدف سحب البساط من تحت أقدام أصحاب الخطاب الإسلامي الذين يوظفونه أيديولوجيًا؛ فهو يرى أنه «ينبغي أن ننظر إلى نوعية الشروط التاريخية المحسوسة التي أتيح فيها للإسلام أن يُدمَج وينزرع في مجتمعات بشرية متنوعة»[322]، وذلك في مواجهة فعل أصحاب الخطاب الإسلامي السائد الذين «يجهدون أنفسهم في مقاربة نقاط العقيدة المفصولة عن الظروف التاريخية والأنظمة المعرفية التي تبلورت فيها لأول مرة»[323]. يؤدي إبراز تاريخية الإسلام والفكر الإسلامي، على هذا النحو، إلى «تفكيك نظام التصورات الخاصة بالخطاب الإسلامي من أجل تعرية مكانته المعرفية ومستويات صناعته وإنجازه ووظائف تقنيعه للواقع وتجييشه للوعي

وتشكيله للخيال الاجتماعي»[324].

نكتشف من النصوص التأسيسية في مشروعَي الجابري وأركون أن شطرًا من مقاربة المسألة التراثية العربية على هذا النحو سيتقاطع مع معالجة الفكرة العلمانية وإشكاليات العلمنة عربيًا؛ ذلك أن من الشواهد التي يتخذها الجابري وأركون حججًا على الحاجة المؤكّدة للمقاربة التاريخية للمسألة التراثية المعالجات السائدة في الخطاب المعاصر للقضايا ذات الصلة الكلاسيكية بإشكاليات العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر (مثل إشكاليات الرابطة الدينية، والرابطة الوطنية، والدين والدولة)، وهي معالجات تُبرز المدى الكبير الذي بلغته سطوة الخطاب السلفي ومنزع الاعتقاد في تمامية الحل الإسلامي التراثي، بحيث إن «الأمة» ليست في حاجة إلى نماذج التنظيم السياسي والاجتماعي العلمانية التي سبقت إليها دول الغرب الحديث واعتمدتها.

شخَّص الجابري هذه السطوة في علاقة مباشرة بطبيعة قراءة التراث والتاريخ الإسلاميَّين، لاحظًا أن: «'الإسلام دين ودولة'، و'الحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام' [...] تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة، بمختلف تلويناتها، من قراءتها لـ 'التاريخ' الإسلامي بل من تأويلها لـ 'الشرع' الإسلامي [...] لا بل منهما معًا: فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ، تمامًا مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكّل هويتها»[325]. إن التشخيص عينه الذي يقوم به ناقد «العقل العربي» في قراءته لـ «الخطاب العربي المعاصر»، نجده عند ناقد «العقل الإسلامي» في قراءته لـ «الخطاب الإسلامي المعاصر»، فأركون يلحظ أن من محاور هذا الخطاب القول: «بما أن الحقيقة كلها متضمَّنة في الوحي وتجربة المدينة، فإن النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون

متلائمًا بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدَّس يعلو على كل الأزمان [...] تسيطر هذه النزعة الأسطورية للتاريخ اليوم أكثر من أي وقت مضى على الخطاب الإسلامي المعاصر»[326].

مفاد هذا التشخيص الذي تضمّنته النصوص المؤسسة لمشروعَي **نقد العقل العربي** ونقد **العقل الإسلامي** أن الإشكاليات المرتبطة بالقضايا ذات الصلة الكلاسيكية بمحور العلمانية والعلمنة في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر إنما هي إشكاليات متولّدة بالأساس من الطبيعة اللاتاريخية أو الأسطورية للوعي السائد بشأن التاريخ والتراث العربيَّين. وإذا كان الجابري وأركون يشتركان في التدليل على هذه «الحقيقة» اعتمادًا على الطبيعة السلفية التمامية السائدة في الخطاب الإسلامي المعادي للعلمانية، فإن الجابري، باعتباره منطلقًا من تفكيك «الخطاب العربي المعاصر» (إسلامي وغير إسلامي)، يتفرّد بالقول إن إشكاليات الوعي التاريخي بالتراث العربي، وبطبيعة الإسلام وتراثه وتاريخيته تحديدًا، تبرز أيضًا حتى في ثنايا الخطاب غير الإسلامي المنافح عن العلمانية؛ ففي شأن هذا الخطاب الذي يرى أن فصل الدين عن الدولة شرط لـ «وجود التمدّن وحياته ونموه» (بطرس البستاني)، يلحظ الجابري: «ولكن أين؟ وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي تجمع فعلًا بين السلطتين الروحية والزمنية؟ وبعبارة أخرى، هل يعرف المجتمع الإسلامي تاريخيًا ما سُمي بـ 'السلطة الروحية' في القرون الوسطى المسيحية»[327]. وفي العموم يذهب الجابري إلى أن خلل الوعي اللاتاريخي بالتراث والتاريخ الإسلاميَّين كامن في الخطاب العربي الليبرالي المناصر للعلمانية بالكيفية نفسها التي هو ماثل فيها في الخطاب العربي الإسلامي السلفي المعادي للعلمانية؛ ذلك أن «مسار الخطاب الليبرالي العربي لا يختلف عن مسار صنوه السلفي، فقد انطلق هو الآخر [...] من شعار 'فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية' في دولة الغد، دولة النهضة، لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين

العروبة والإسلام في التاريخ العربي، منتقلًا هكذا، مثله مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي»[328].

إن هذا الإطار النظري الذي أسهم مشروعَا أركون والجابري بالأساس في رسمه، وهو الذي نَسِمه هنا بإطار المسألة التراثية العربية، لا يمثّل سياقًا موضوعيًا لمختلف كتابات هذين المفكرَين فحسب، بل يمثّل كذلك سياقًا انخرطت فيه، منها كتابات تناولت بصورة مباشرة قضايا العلمانية والعلمنة عربيًا. وتمثّل إسهامات جورج طرابيشي وعزيز العظمة في الموضوعات العلمانية التي نعتمدها في هذا الفصل، في تقديرنا، أهم النماذج في هذه الكتابات التي استبطنت منطق المسألة التراثية. ولئن تميّزت كتابات طرابيشي والعظمة من كتابات الجابري وأركون بأنها تتناول موضوعات العلمانية والعلمنة والموقف منها عربيًا بشكل مباشر، أي باعتبارها موضوعات محورية قائمة بذاتها وغير مدرجة في موضوعات المسألة التراثية بصورة عامة، فإنها انخرطت إلى حد بعيد، في تقديرنا، في مربع هذه المسألة التراثية؛ ذلك أن شطرًا أساسيًا، إذا لم نقل الشطر الأساسي، من طروحات طرابيشي والعظمة وجدالاتهما المنافحة عن العلمانية قد تأسس على قاعدة العمل على تفنيد القراءة السلفية السائدة للتاريخ والتراث الإسلاميَّين، وبناء قراءة بديلة لهما.

ولا نعدم في بعض كتابات طرابيشي ما يفيد رهانه على تاريخيّة التراث والتاريخ العربيَّين في مواجهة الخطاب الإسلامي الذي بات سائدًا؛ فهو يرى مثلًا أنه «بقدر ما يتسم الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدرة عجيبة على التنقل الدائم واللامنضبط بين المستويَين الواقعي والمثالي، فإن حاجته ماسَّة إلى جرعات كبيرة من التاريخ. ففي غرفة تشريح التاريخ تبدو الأشياء على غير صورتها في مرآة المثل الأعلى»[329]. أما عزيز العظمة فهو يؤطّر عمله حول العلمانية في سياق التفاعل مع واقع عربي يتسم بهيمنة «خطاب ديني، أو خطاب يتوسَّل العناصر الدينية والتعليلات الدينية والإحالات الدينية، ليس في اقتراح الحلول لواقع العرب ولمعالجة مواضع اعتلاله فحسب، بل أيضًا في

تفسير وتوصيف واقعه وماضيه. فيُصار إلى الإحالة إلى ما يُدَّعى أنه الطبيعة الإسلامية لواقع المجتمعات العربية، وإلى الكلام حول سويّة إسلامية وسجية إسلامية لتاريخ العرب، والتشديد على أولوية الدين في تشكيل التاريخ والحاضر العربيين، بل على شيء من الحتمية التاريخية المتّصلة بالحل الديني لمشكلات العرب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية»[330].

إن إطار المسألة التراثية العربية يمثّل السياق الموضوعي لمختلف الأفكار والطروحات والرؤى بشأن العلمانية، التي نتناولها بالتحليل في هذا الفصل. فهي تلتقي جميعها في خط منهجي جامع هو مناقشة إشكالية العلمانية عربيًا على قاعدة الجدال حول طبيعة الموروث العربي الإسلامي وتاريخيته، وخصوصًا حول طبيعة الدين الإسلامي وتاريخيته وما ينتسب إليه من أفكار وتجارب تاريخية اجتماعية وسياسية. وعلى الرغم من أنه ستعترضنا، على مدار هذا الفصل، بعض التباينات والاختلافات التي تشق هذه الأفكار والطروحات والرؤى في تمثّل طبيعة الإسلام وتاريخية الأفكار والممارسات السياسية التي تزعم أنها تكريس له، ثم في تمثّل المسيحية وتاريخيتها في المجتمعات الغربية، فإننا سنغلّب عمومًا عنصر الوحدة المنهجية بينها المتمثّل في إطار المسألة التراثية ومفترضاته على عناصر الاختلاف، إلى درجة أن نسمح لأنفسنا بالحديث هنا عن خطاب بصيغة المفرد (خطاب المسألة التراثية)، بدلًا من صيغة الجمع (خطابات المسألة التراثية)[331]. إن وحدة الإطار المنهجي للطروحات والأفكار المتعلقة بالعلمانية التي نهتم بها في هذا الفصل تكتسي أهمية أساسية في سياق عملنا هذا؛ لأننا سنضعها بإزاء نظرية العلمنة عند بشارة وراهنيتها عربيًا، وهي النظرية التي تفترق منهجيًا، أي منذ المنطلق، عن هذه الطروحات والأفكار، وتُنزل مقاربة إشكاليات العلمانية والعلمنة عربيًا في إطار موضوعي آخر، وهو إطار الوعي التاريخي بصيرورة العالم الحديث.

ثانيًا: تأسيس شرعية مطلب العلمانية عربيًا على قاعدة تاريخية الإسلام والفكر الإسلامي الرهان على تاريخية ثالوث «الخلافة» و«الشريعة» و«الصراع المذهبي»

لا إشكال في القول إن معالجة قضايا العلمنة في السياق العربي المعاصر مثّلت محورًا من المحاور البارزة في خطاب المسألة التراثية العربية المتبلور في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته؛ ذلك أن النصوص التأسيسية لهذه المسألة تفيدنا، كما بيّنّا سابقًا، أن شطرًا من مقارباتها يقع في صميم القضايا ذات الصلة الكلاسيكية بإشكاليات العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر. ولكن الإشكال يبدو في قولنا إن الدفاع عن مطلب العلمانية عربيًا يمثّل عنصرًا جامعًا بين روّاد هذا الخطاب؛ وذلك بالنظر، بالأساس، إلى أن محمد عابد الجابري عُرف بموقفه الكلاسيكي الذي بقي يردّده حتى كتاباته المتأخرة، ونصه[332] أن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيَّفة [...] برأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية. فهُما اللذان يعبّران تعبيرًا مطابقًا عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية [...] لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان، بصورة من الصور، استبعاد الإسلام».

أن يكون الجابري رافضًا العلمانية في منطوق كلامه لا يعني أنه كذلك في مضمون فكره، وليس هذا ببدعة حتى في التاريخ الغربي[333]. يدعو الجابري إلى «استبعاد شعار العلمانية» بناءً على توصيف تاريخي مخصوص لماهية العلمنة بوصفها حراكًا سياسيًا واجتماعيًا عرفته مجتمعات الغرب الحديث، وسنعود

إلى هذا التوصيف وإشكالات الوعي التاريخي المباطن له عند تناولنا إشكالات هذا الخطاب ومفارقاته في محور لاحق من هذا الفصل. لكن ما يهمّنا تبيانه، في هذا السياق، هو أن موقف الجابري لا يخرج عن خط الموقف المدافع عن العلمانية الذي يسم خطاب المسألة التراثية العربية عامة؛ فاستنادًا إلى مرجعية نظرية بشارة ومفهومها للعلمنة من حيث هي حركة تمايُز من الدين، يتضمّن كلام الجابري السابق موقفًا علمانيًا صريحًا، فالحديث عن «الممارسة العقلانية للسياسة» هو حديث، بالضرورة، عن عالم السياسة باعتباره ذاتيّ المرجع ومتمايزًا، كأوضح ما يكون التمايز من الدين. كذلك، لا معنى لحديث الجابري عن «الديمقراطية التي تحترم حقوق الجماعات» خارج بلوغ درجة متقدّمة من تمايُز رابطة المواطَنة في الدولة الحديثة من الروابط الدينية والقومية.

ولا يمكن توصيف موقف الجابري بأنه علماني فحسب، بل يمكن توصيفه كذلك بأنه موقف علماني أيديولوجي أو، على الأقل، يحمل بعض عناصر العلمانية من حيث هي موقف رافض لحضور الدين في الشأن العام، وهذا ما يتجلّى في قوله: «ما يحتاج إليه المجتمع الذي يدين أهله بالإسلام [...] هو فصل الدين عن السياسة، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير. السياسة تحرّكها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح، أما الدين فيجب أن يُنزَّه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه»[334]. وفي ضوء هذا الكلام يبقى السؤال مشروعًا عن المضمون المتعيّن لكلام الجابري عن الديمقراطية والعقلانية اللتين «لا تعنيان، بصورة من الصور، استبعاد الإسلام». إن من مفارقات طرح الجابري، في تقديرنا، أنه يرى أن المجتمعات الإسلامية في حاجة إلى «فصل الدين عن السياسة»، وهو أمر، كما يبيّن ذلك بشارة بوضوح، لا تفرضه كل الدول العلمانية التي تُقرّ دساتيرها بفصل الدين عن الدولة، بل تفرضه الدول التي تميل فيها العلمانية إلى أن تكون موقفًا أيديولوجيًا معاديًا

لحضور الدين في الشأن العام بإطلاق (مثل فرنسا) فقط. ولعل خير دليل على ذلك هو حجم الدور الذي يقوم به الدين في السياسة في بلد مثل الولايات المتحدة الأميركية التي يفصل دستورها بوضوح بين الدين والدولة.

على كل حال، المهم أن نقنع هنا بأن معالجات الجابري لا تخرج عن دائرة الموقف المناصر للعلمانية مثل غيرها من المعالجات المتعيّنة لإشكاليات العلمنة والدفاع عن مطلب العلمانية عربيًا في خطاب المسألة التراثية العربية. وقد كانت هذه المعالجات عمومًا محكومة إلى حد بعيد، في تقديرنا، بحدود التأثير الذي مارسه سياق واقع هيمنة خطاب «الصحوة الإسلامية» على تشكّل هذا الخطاب. وقد أفصح أركون عن هذا الأمر، قائلًا: «إننا غاطسون في محيط أيديولوجي كامل، ولا يوجد أي تفكير جادّ أو سليم في مثل هذا الجو المهيمن على العالم الإسلامي. وبالتالي فإن العلمانية تبدو مستحيلة في مثل هذا الجو»[335]. ولمّا كان الوجه المطلبي الملموس لشعار «الإسلام هو الحل» يتجلّى، في مجال الفعل السياسي المباشر لحركات الإسلام السياسي، في شعار «العودة إلى الحكم الإسلامي» أو «العودة إلى الخلافة» على مستوى النظام السياسي، وفي شعار «العودة إلى الشريعة» على مستوى النظام الدستوري والتشريعي، فقد كان لا بد لمسعى بناء وعي تاريخي بالتاريخ والتراث الإسلاميَّين أن يتَّخذ، في خطاب المسألة التراثية العربية، عينيًا وفي علاقة مباشرة بالدفاع عن المطلب العلماني، مسعى الخوض المباشر في تاريخية النظام السياسي المسمّى «إسلاميًا» عامة، والمسمّى «خلافة» بصورة خاصة، وتاريخية التشريعات والأحكام المسمّاة «شريعة».

وكان طبيعيًا أن يسيطر موضوعَا «نظام الحكم الإسلامي» و«الشريعة الإسلامية» في سياق معالجات خطاب المسألة التراثية العربية لقضايا العلمنة والعلمانية عربيًا، باعتبار أن الإشكاليات المرتبطة بهما عادة ما تندرج في نطاق القضايا ذات الصلة الكلاسيكية بمحور العلمانية والعلمنة في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، أي قضايا طبيعة نظام الحكم ومرجعيته

وقضايا طبيعة الأنظمة التشريعية والحقوقية ومرجعياتها. وقد عبّر أركون عن هذا الأمر بوضوح، في فصل من كتاباته الأولى عنوانه «الإسلام والعلمنة»، معتبرًا أنه «لكي نضيء الإشكالية المطروحة (إشكالية العلمنة) ينبغي علينا أن نطرح مسألة الخلافة. صحيح أن هذه المسألة تخص التاريخ، لكنها كانت قد ولّدت صراعات ومناقشات ملتهبة. إذا ما استعدنا قراءتها من وجهة نظر التاريخ النقدي أمكننا طرح العلمنة بشكل جديد ضمن التجربة الإسلامية»[336]. ثم يضيف بعد ذلك، مؤكدًا أن «هناك نقطة ثانية قد تكون أكثر أهمية فيما يخص علمنة الإسلام، إنها تتعلق بما يسميه المسلمون الشريعة»[337]. ويُبرز الجابري خطورة مسألة الشريعة في الفكر العربي المعاصر بفكرة طريفة، نصُّها: «كانت الحركات الغالية المتطرّفة القديمة تمارس التطرّف والغلو على مستوى العقيدة، أما الحركات المتطرّفة المعاصرة فهي تمارسه على مستوى الشريعة»[338]. ويصل الجابري إلى هذه الفكرة انطلاقًا من توصيف لواقع عيني ملموس بات يفرضه منطق خطاب «الصحوة الإسلامية» المهيمن، واقع سيطرة القضايا التي «تتصل بالشريعة والفقه مثل قطع يد السارق والربا والحجاب ...إلخ هي التي يدور النقاش فيها ويختلف الناس حول كيفية تطبيق الشريعة فيها، وهذا يعني أن السياسة تمارَس اليوم، إسلاميًا، على مستوى الشريعة وليس على مستوى العقيدة كما كان الشأن في الماضي»[339].

نكتفي، في هذا السياق، باستعراض أهم ما خلصت إليه المقاربات التي حاولت، في نطاق خطاب المسألة التراثية العربية، إضفاء طابع التاريخية، أي البشرية والنسبية، على أنظمة الحكم والقوانين والتشريعات الذي عرفها التاريخ الإسلامي في مختلف أطواره؛ ففضلًا عن أن مقام العمل يضيق عن سرد تفصيلات مختلف المقاربات، فإن ما يهمّنا هو هذه الخلاصات، على وجه الخصوص، باعتبارها نتائج تُشتق منها، أو تبنى عليها، مشروعية مطلب العلمانية والحاجة إليه في السياق العربي المعاصر.

ولما كانت مقاربات الجابري في نطاق خطاب المسألة التراثية العربية تتسم، عمومًا، بأنها أكثر نزوعًا إلى قراءة التراث «من داخله» واستنباط أوجه نسبيته وتاريخيته من تفكيك بناه، في حد ذاتها، وتأطيرها في سياقاتها الموضوعية، فإن هذا المنزع قد ظهر بكامل الوضوح في خلاصته التي انتهى فيها إلى فكرة تاريخية نظام الحكم في الإسلام، ونصُّها: «لمّا كان النبي قد ترك الأمر لصحابته ليفصلوا فيه من بعده، فإن ما أقرّه الصحابة وما صنعه الخلفاء من بعدهم وما قاله الفقهاء في الخلافة، كل ذلك يؤول أمره إلى الاجتهاد. والاجتهاد في مسألة تُرِك أمرها للمسلمين سيختلف حتمًا باختلاف العصور وتغير الظروف، والشيء الثابت الوحيد [...] أن هناك أحكامًا شرعية يتطلب تنفيذها وجود 'ولي الأمر'، أما الدولة الإسلامية فقد كانت منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة دولة يقرر المسلمون في شأنها حسب ما يمليه عليهم ميزان القوى، القوى المعنوية والقوى المادية»[340].

خلاصات الجابري حول تاريخية الدولة أو نظام الحكم في الإسلام لها ما يماثلها في خلاصات أركون الذي يؤكد أن الدولة الإسلامية «كانت تبحث عن تبرير أو تسويغ ديني. هذا لا شك فيه، لكن في الواقع، إن تلك الدولة هي في الأساس علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأي دولة ناشئة»[341]. وفي العموم، وعلى مدار التاريخ الإسلامي «سلطة الخلفاء السنّة تمامًا كما الخلفاء الشيعة كان لها دائمًا من يناقضها ويحتجُّ عليها. إنها إذن خلافة زمنية صرفة»[342]. وفي المعنى ذاته تقريبًا، يؤكد جورج طرابيشي أن «من وجهة نظر تاريخية، تتعرَّى الخلافة من هالة التعالي، وتكفّ حتى خلافة الخلفاء الراشدين عن أن تكون مثالية إلى الحد الذي يُراد لها أن تكونه: أفلم يلق ثلاثة من أربعتهم مصيرهم غيلة»[343].

أما مضامين إثبات تاريخية الشريعة والأحكام الفقهية، عند الجابري، فهي لا تختلف عن مضامين تدليله على تاريخية «الدولة الإسلامية»؛ فتلك الأحكام، شأنها شأن نظم التدبير السياسي، هي نتاج شروط تاريخية متغيّرة،

لا نصوص دينية ثابتة، باعتبار أن «القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الإسلامي لحد الآن ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده. أما قبل عصر التدوين هذا، فلم تكن هناك قواعد موسَّعة تؤطر التفكير الاجتهادي بمثل ما حدث بعد. والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد قد صدروا في عملهم الاجتهادي ذلك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر. وبما أن عصرنا يختلف اختلافًا جذريًا عن عصر التدوين ذاك، سواء على مستوى المناهج والمصالح فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه»[344].

ومرة أخرى يمكن أن نؤكد بيسر أن النتيجة التي ينصّص فيها أركون على تاريخية الشريعة الإسلامية لا تبتعد كثيرًا، في المعاني، عن تلك التي انتهى إليها الجابري في الموضوع نفسه؛ فأركون خلص إلى أن «العلوم الدينية تستلهم النصوص القرآنية وتتأثر في نفس الوقت بالأخلاق والعادات والثقافات الخاصة بكل مجتمع وكل عصر، وفي محاولاتها التفسيرية للقرآن تُسقِط على النصوص القرآنية آراء خارجة عن مقاصد القرآن أو منحرفة عنها، فيؤدي هذا الإسقاط والانحراف إلى الإنتاج الإيديولوجي المخيَّل أنه استنباط صحيح قويم لمعاني القرآن، وهكذا يتكون المخيال الاجتماعي بهذه التخيُّلات والتصورات الموصوفة بـ 'الدينية' وهي في الحقيقة دنيوية تاريخية اجتماعية اختيارية»[345]. وفي نطاق هذا المنظور فهم عزيز العظمة الشريعة؛ فنراه يخلص إلى أن «الأحكام الفقهية ليست في نهاية المطاف أحكامًا جارية بموجب الدين، أو بموجب الشرع بمعنى عام، بل بموجب الأحكام الشرعية التي ينتجها الفقهاء»[346].

إن الحيِّز المشترَك الذي تتقاطع فيه مختلف الكتابات التي نعتمدها في هذا الفصل يكاد ينحصر تقريبًا في إبراز تاريخية الخلافة أو نظام الحكم السياسي في الإسلام وتاريخية الشريعة الإسلامية، من جهة أن معطيات التاريخ العربي

الإسلامي نفسه تفيد مكانة العامل البشري والفواعل النسبية المتغيّرة في تحديد ما اتبعه المسلمون من نظم سلطانية، وما طبَّقوه من أحكام في المعاملات والعقوبات. وخارج هذا الحيز المشترك الذي احتل مساحة مهمة في خطاب المسألة التراثية العربية تفرَّدت بعض الكتابات بإبراز بعد آخر لتاريخية الحكم السياسي والتشريع باسم الإسلام عبر المنهجية المقارنة المقاربة بين ما ساد، فكرًا وممارسة، في التاريخ العربي الإسلامي وما ساد، فكرًا وممارسة، في التاريخ الغربي المسيحي خلال القرون الوسطى. ولم تخلُ كتابات محمد أركون من إشارات تنخرط في هذا المنزع المقارن المقارب؛ فمثلًا، حينما يتحدّث أركون، في بعض السياقات، عن «بنية نظام الخلافة الذي يسهر على التطبيق الكلي للقانون المشتق من النصوص، وذلك بحسب منهجيات بلورها كبار المفسرين»، نراه يشير إلى أنه «قد سادت نفس الأشياء في المجال المسيحي الأوروبي حتى مجيء الثورة الفرنسية. فنحن نجد فيها [أي في المسيحية] نفس المرجعيات ونفس المجريات العقلية والثقافية التي استُخدمت في الإسلام لاستثمار معطى الوحي [أي لتأويل النصوص المسيحية]»[347].

بيْد أن معالجات عزيز العظمة لقضايا العلمانية والعلمنة عربيًا كانت أكثر المعالجات المنخرطة في منهج المقاربة بين تاريخية الإسلام في المجتمعات العربية وتاريخية المسيحية في المجتمعات الغربية الوسيطة، وأكثرها مراهنة على هذا المنهج في بناء شرعية المطلب العلماني عربيًا؛ فالعظمة يذهب، بوضوح، إلى أن «ما يصدق من المبادئ العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية [...] يصدق على تواريخ الإسلام»[348]. وإذ يقاسم العظمةُ الجابريَ وأركونَ فكرة أن التاريخ الإسلامي، وهو التاريخ المرجعي بالنسبة إلى خطاب «الصحوة الإسلامية» المناهض للعلمانية، لا يمثّل تطبيقًا لتعاليم نص الوحي المطلق، بقدر ما كان خضوعًا لمقتضيات التاريخ البشري النسبي، فإن المثير للانتباه أن العظمة يصوغ هذه الفكرة في شكل سمة، يتماثل في الاتصاف بها التاريخ العربي الإسلامي مع التاريخ الغربي المسيحي في العصور الوسيطة؛ ذلك أنه

يعتبر أن «علاقة النص المقدس المؤسِّس للاسم (الأناجيل للمسيحية، القرآن أساسًا للإسلام) بالتاريخ اللاحق ليست علاقة محاكاة التاريخ للاسم، المحاكاة قد تنجح وقد تفشل، بل إن الواقع هو ما يفرض المعاني على النصوص، بتفسيره وتأويله إياها يوهم بالإذعان لها، في حين أن النص هو المذعن للتاريخ في واقع الأمر»[349].

في هذا الإطار، نرى أن إثبات العظمة لتاريخية التشريعات والأحكام التي سنَّها الفقهاء باسم الإسلام قد اعتمد مبدأ تقويض فكرة خصوصيتها وفرادتها عبر إبراز تماثلها مع الفكر المسيحي الوسيط في شمولية الأحكام المستنبَطة باسم الوحي الإلهي وفي آليات استنباطها؛ إذ «لم يكن الاهتمام بالمعاملات والسياسات إضافة إلى العبادات هو وحده ما يجعل من الفكر المسيحي الفقهي والسياسي شبيهًا بالفكر الإسلامي، بل إن الآليات الذهنية المنطقية وشبه المنطقية التي استُخدِمت في الفكر المسيحي الغربي كانت شبيهة بآليات الفقه الإسلامي وأصوله [...] كل ذلك يشير حكمًا إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية، وما تستجلبه من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص»[350].

أما في ما يتعلّق بمسألة سلطة الحكم السياسي في الإسلام، فإن ما أثار انتباهنا في مقاربات العظمة، في هذا الخصوص، هو سعيه إلى إثبات تماثل العلاقة المؤسساتية بين الدين والدولة في التاريخين العربي الإسلامي والغربي المسيحي الوسيط؛ إذ حشد العظمة جملة من الأقوال واردة في كتب التراث الفقهي الإسلامي تفيد، بحسب رأيه، أن تاريخ الإسلام عرف «وجود طائفة معنوية» لها «متعلقات اجتماعية وسلطوية»، الأمر الذي يعني عنده بطلان «القول إن 'إسلامنا' ينكر السلطة الدينية، وإن أي تضافر للسلطتين الدينية والسياسية في تاريخ الإسلام لم يكن واقعنا المُشرق وتراثنا النقي». وينتهي العظمة إلى القول إن الإسلام عرف التمأسس على غرار غيره من الأديان،

و«ليس في الأمر خروج عن 'طبيعة' مزعومة للإسلام: فالإسلام دين كغيره، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن انعدام هذه المؤسسة خروج عن الطبائع الاجتماعية للدين»[351].

كان واضحًا أن العظمة اشتغل على تاريخية الدين والسياسة في الإسلام من جهة إبراز أن التاريخ العربي الإسلامي كان يشتمل على وضع مؤسساتي يكاد يكون مثيلًا لوضع المؤسسة الكنسية في المسيحية بغاية مواجهة القول الذي يُعتمَد في تقويض شرعية المطلب العلماني عربيًا، وهو «القول بأن العلمانية نتاج للتاريخ الغربي، المفارق، ولصراع الكنيسة والدولة فيه، في حين أن تاريخنا لم يشهد صراعًا بينهما لغياب الكنيسة عن تاريخنا وواقعنا»[352]. فمثل هذا الوعي التاريخي بالتراث والتاريخ العربيَّين المرتكز على مسلك المقاربة مع التراث والتاريخ الغربيَّين في العصر الوسيط يتيح للعظمة القول: «صحيح أن الكنيسة غائبة بما هي سلك يتوسَّط بين الأسرار الربانية والمسيحانية وبين المؤمنين من الرعية، لكن هذا لا يعني على الإطلاق غياب سلك كهنوتي في الإسلام بالمعنى السوسيولوجي للعبارة. ذلك أن علماء الإسلام، خصوصًا منذ العهدين السلجوقي ثم الأيوبي وتاليًا المملوكي، كوّنوا مؤسسة سوسيولوجية وعلمية وعبادية سيطرت على مجال التشريع والقضاء ومجال العبادة ومجال التربية، وتميَّز أعضاؤها عن غيرهم من الناس بزي خاص وبامتيازات خاصة، وسيطروا على إدارة الأوقاف وأموالها. ثم إنهم، كنظائرهم المسيحيين، مارسوا فاعليات سحرية في مجال العبادة والولاية والتوسّل، أي فاعلية التوسط بين عالم الخوافي والعالم المرئي»[353].

بيْد أن تاريخية التراث العربي الإسلامي، كما حاول العظمة أن يدلّل عليها ويثبتها، لا تعني قابليته للتجاوز فحسب، كما عند الجابري وأركون، بل تعني كذلك أنه قد وقع تجاوزه بالفعل؛ فمنذ إصدار كتاب **العلمانية من منظور مختلف** يحاول العظمة الاستدلال على ما بات يصر عليه في مختلف كتاباته من وجود أمارات للعلمانية العربية «تندرج في تاريخ عالمي للحداثة [...] وهو

تاريخ أدى إلى انقطاع في المسار التاريخي للعرب، وإلى اتخاذ تاريخهم الحديث ديناميات جديدة»[354]. وقد عدّد العظمة هذه «الأمارات» في مظاهر مختلفة؛ لعل أبرزها تعطيل أحكام من الشريعة (كالرّدّة، والجزية، ورجم الزاني) واستبدال أحكام وضعية بها، إلى جانب بروز فئات اجتماعية مدنية جديدة (كالقضاة المدنيين، والمحامين، والأساتذة) أخذت مكان فئات اجتماعية دينية (كالقضاة الشرعيين، والشيوخ)، واعتماد العلوم الحديثة[355].

بيْد أن الأهم هو أن تجاوز التراث الذي اتخذ شكل ما يسمّيه العظمة «أمارات دالّة على العلمانية» لا يعبّر عن «غزو ثقافي» و«استلاب حضاري» كما يقول أصحاب الخطاب الهوياتي السلفي، وإنما هو، في منظوره، تطوّر طبيعي؛ إذ إن تلك الأمارات «يجب ألا تُعتبر وكأنها مؤشرات على الاندراج في زمانية خارجية وفي تاريخ آخر، أي في تاريخ غربي خالص الاكتمال [...] بل على أنها تحولات محلّية موضوعية، بغضّ النظر عن الباعث عليها»[356].

إذا كانت معالجة عزيز العظمة قضايا العلمانية والعلمنة عربيًا قد تميّزت، على هذا النحو، بمنهج المقاربة المقارنة، فإن تركيزها بقي محصورًا، عمومًا، في حدود المسائل المتعلقة بطبيعة نظام سلطة الحكم وبالتشريعات والأحكام التي تنظم شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد والسياسة. إن هيمنة هذه المسائل واستحواذها على حيّز واسع من اهتمامات خطاب المسألة التراثية العربية المشتغل على قضايا العلمانية والعلمنة عربيًا يدلّان دلالة واضحة، في تقديرنا، على أن هذا الخطاب قد ارتهن، إلى حد بعيد، لحدود المربع السجالي الذي فرضه خطاب «الصحوة الإسلامية»، وهو الخطاب الذي جعل الخلافة والأحكام الفقهية المسمّاة «شريعة» عنوانًا لحكم الإسلام في مقابل الأنظمة السياسية والتشريعات المدنية الحديثة التي تمثّل عنوانًا لـ «حكم العلمانية». وهذا لا يعني أننا نعدم في خطاب المسألة التراثية العربية مساحات من التفكير في إشكاليات العلمنة وبناء شرعية المطلب العلماني عربيًا خارج دائرة الموضوعات التي فرضها السجال المباشر لخطاب الإسلاميين. وفي هذا الإطار

تندرج معالجة محمد أركون، ومعالجة جورج طرابيشي بصورة خاصة، ظاهرة الانقسامات والصراعات المذهبية في الإسلام التاريخي والراهن.

من المحاور النقدية التي نرصدها في كتابات أركون التي ظهرت في أواخر تسعينيات القرن العشرين، وخصوصًا ما يتصل منها بما يسمّيه «العقلية المذهبية» أو «التراث المبتور والباتر (فالسّنّي يتقوقع داخل مذهبه، وكذلك الشيعي، وكذلك الإباضي، وكل واحد يرفض الآخر)»[357]، أن مقاربة مسألة الانقسام المذهبي في الإسلام لم تخرج عن طبيعة معالجة مسألتَي نظام الحكم في الإسلام والشريعة الإسلامية. فالرهان الأساسي هو إبراز تاريخية الظاهرة من أجل بيان إمكانية تجاوزها؛ ذلك أن «هذا الموقف المبتور والباتر لم يعد مقبولًا الآن، ولكن لا يمكن الخروج منه عن طريق قرار صادر من فوق، أو عن طريق تبويس اللحى والذقون والقول بأننا كلنا واحد، كلنا مسلمون، والمجاملات السطحية ...إلخ. لا يمكن الخروج منه إلا عن طريق فتح كل الأضابير الخلافية القديمة وكل المواقع اللاهوتية الراسخة من جديد. ينبغي فتحها، تهويتها، وضعها على محك النقد التاريخي والإبستمولوجي الحديث. وهذا عمل ضخم يتطلب وقتًا طويلًا. وعندئذ يمكننا أن نتوصل إلى وعي إسلامي حديث محرِّر ومحرَّر. عندئذ لا يعود يهيمن علينا ذلك الوعي القروسطي المذهبي، الضيق والمتعصب، المبتور والباتر»[358]. ولا يخفي أركون أن البديل من الانقسام المذهبي الطائفي الذي يسم واقع الكثير من المجتمعات العربية والإسلامية إنما هو حل الدولة الحديثة، أي جوهر عملية العلمنة في منظور بشارة، وهذا البديل يتمثّل في «تفكيك العصبيات القديمة وإيجاد عصبيات جديدة محلّها، أي العصبية العامة للدولة الحديثة التي تتجاوز القبائل والطوائف والعشائر، وتتخذ موقفًا مساويًا من جميع المواطنين. وهذا ما يؤدي بدوره إلى تشكيل الفرد - المواطن، وإحلاله محل الإنسان القديم الذي لا وجود له إلا من خلال الجماعة»[359].

أما جورج طرابيشي، فكان واضحًا، من خلال آخر ما كتب عن العلمانية

باعتبارها «إشكالية إسلامية - إسلامية» كما وسمها، أنه يعقد الرهان على تحليل تاريخية الانقسامات والصراعات المذهبية والطائفية في الإسلام من أجل أن يشرّع للعلمانية من حيث هي مطلب موضوعي في السياقات العربية والإسلامية الراهنة؛ فمن أجل أن يبيّن طرابيشي أن «قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية - إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضًا، وربما أساسًا، قضية إسلامية - إسلامية»، يرى أنه «لا بد أن نعود إلى التاريخ، وهو تاريخ مديد لا يُقاس بعشرات السنوات كما في مثال الحرب الكاثوليكية - البروتستانتية التي تمخّضت عن تكريس العلمانية في الغرب كآلية قانونية لتسوية العلاقات بين الطوائف، بل يقاس بمئات السنين من صراع سني - شيعي بقي إلى اليوم متجذّرًا في مستنقع الطائفية القروسطية»[360].

يكرّس طرابيشي ما دعا إليه من عودة إلى التاريخ في شكل عرض مطوَّل لمحطات من الصراع السنّي - الشيعي ونتائجه المأساوية، ولمقتطفات من أدبيات التعادي والتباغض بين أتباع المذهبين، ليخلص في النهاية إلى أن هذا العرض المطوَّل «لا يدع مجالًا للشك في أن الطائفية في الإسلام ليست حدثًا طارئًا ولا مصطنعًا بعامل خارجي. فهي قديمة قدم الإسلام. وحتى لا يبدو وكأننا نحمِّل المسؤولية للدين بما هو كذلك، فلنقل إنها ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابتة الأكثر استمرارية فيه، وإن خمدت جذورها أو اتّقدت تبعًا لتقلّب موازين القوى الممسكة بالسلطة»[361]. مثل هذه الخلاصة التي انتهى إليها طرابيشي مكّنته من أن يناقش من جديد فكرة الجابري القائلة بوجوب سحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي والاستعاضة عنها بشعارَي العقلانية والديمقراطية، وهذه المرّة «بعيدًا عن المنطق الشكلي»[362]، بحق؛ إذ يتساءل طرابيشي: «كيف السبيل إلى عقلنة ودمقرطة العلاقات بين الطوائف الإسلاميّة المتكارهة علنًا أو سرًا أو تقيَّة في ظل تغييب متعمَّد للعلمانية التي ما جرى اكتشافها وتطويرها في مختبرات

الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواء الشافي لداء الطائفية؟»[363].

الانقسامات والصراعات المذهبية التي عصفت بتاريخ المسلمين وتعصف اليوم بالكثير من مجتمعاتهم المعاصرة هي التي تبرّر المطلب العلماني الذي يحتفظ طرابيشي، من خلال تعريفه، بفكرة التحييد باعتبارها الفكرة الجوهرية في عملية العلمنة، ولكن يعيد صياغتها على النحو التالي: «لئن قامت العلمانية في الغرب على أساس التحييد الديني للدولة، فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي لا بد أن تقوم على التحييد الطائفي للدين نفسه»[364]. على هذا الأساس يرى طرابيشي أن مطلب العلمنة في السياق العربي الإسلامي الذي يشتقّه مباشرة من تاريخية الصراعات المذهبية في الإسلام لا يقتصر على «علمنة الدولة»، ولا على «علمنة المجتمع»، بل يمتد إلى «علمنة الدين»، أي الإسلام الذي «هو من أحوج الأديان اليوم إلى الفصل بين الزمني والروحي. فأصل الانقسام الطائفي في الإسلام سياسي وليس دينيًا. وقد كان مداره – ولا يزال – على مسألتَي الخلافة والإمامة. والحال أن الخلافة هي في جوهرها مسألة تاريخية. وما هو تاريخي قابل لأن يتقادم ولأن تُطوى صفحته مع مر التاريخ»[365].

ثالثًا: معالجة إشكاليات العلمنة عربيًا بين إطار تاريخية التراث وإطار تاريخية العالم الحديث: المفارقة الهيكلية في خطاب المسألة التراثية، أو منزلق «الوعي التاريخي الأعرج»

لا بد من أخذ خصوصية خطاب المسألة التراثية العربية التي أشرنا إليها سابقًا في الاعتبار من الناحية المنهجية، أي خصوصية كون الانخراط في إطار المسألة التراثية ومفترضاتها هو الذي يشكّل أساس التجانس في الأفكار والطروحات حول العلمانية التي ندرجها في هذا الخطاب، لكي ندرك مدى

تمكّن هذا الخطاب من تطوير مضامين الفكرة العلمانية، وطبيعة هذا التطوُّر إن حصل بالفعل، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، ولكي نقارب هذه المضامين وهذا التطوُّر من جهة نظرية العلمنة عند عزمي بشارة ومخرجاتها. لقد نصّصنا، منذ بداية هذا الفصل، على وحدة الإطار المنهجي، إطار المسألة التراثية العربية، باعتبارها أساسًا لوحدة هذا الخطاب، وذلك من منطلق أن ما نهتم به في هذا الفصل من تطوُّرٍ لَحِقَ الفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي المعاصر، مع منعطف ثمانينيات القرن العشرين، إنما أساسه منحى معالجة إشكالية العلمانية عربيًا، على قاعدة الجدال حول طبيعة الموروث العربي الإسلامي وتاريخيته، وخصوصًا حول طبيعة الدين الإسلامي وتاريخيته، وما ينتسب إليه من أفكار وتجارب تاريخية اجتماعية وسياسية؛ فطبيعة هذا المنحى أفرزت، في تقديرنا، فكرة علمانية متجانسة، إلى حد بعيد، على الرغم من التباينات التي رأيناها في المحور السابق، والأخرى التي سنراها في المحور اللاحق بين بعض الطروحات المندرجة في هذا الخطاب.

وإذ نقول بتجانس الفكرة العلمانية بين مختلف الطروحات والرؤى التي نشتغل عليها في هذا الفصل، فذلك على الأقل من جهة مدار اشتغالنا في هذا العمل، وهو تحليل تطوُّر الفكرة العلمانية ومضامينها المتعيّنة في سياق الفكر العربي المعاصر، وذلك عبر مقارنتها بمحتويات منجَز بشارة، من أجل استقصاء أوجه الإضافة في نظرية العلمنة التي خلص إليها هذا المنجَز. وإذ نقدّر أن منطق المسألة التراثية يشكّل أساس تطوُّر الفكرة العلمانية في سياق مختلف الطروحات والتصورات التي نشتغل عليها في هذا الفصل، فذلك لأن تحديد المضامين المخصوصة لهذه الفكرة ومقارعتها بمخرجات منجَز بشارة ونتائجه يفرضان، بحسب رأينا، الانطلاق، بالضرورة، من مستوى إشكالي أوّلي لم نكن في حاجة إلى الانطلاق منه في الفصلين السابقين، وهو المستوى الذي يتعلق بالإطار الملائم لمعالجة إشكاليات العلمنة والعلمانية عربيًا؛ ذلك

أن مختلف الأفكار والطروحات والتصورات التي حلّلناها سابقًا كانت قد صاغت فكرتها العلمانية واستدلّت على ضرورة المطلب العلماني عربيًا وفق خلفية أنماط مخصوصة من الوعي التاريخي بما أصبحت عليه مجتمعات العالم الحديث في الغرب. ولقد استبانت لنا إضافة نظرية العلمنة عند بشارة، في سياق تفكيك تلك الأفكار والطروحات والتصوُّرات العلمانية العربية وتحليلها، من جهة أنها نظرية تستوعب تاريخية العلمنة ونشوء العالم الحديث، وتدلّل على قاعدية متغيّر الدولة الحديثة في صيرورات العلمنة السياسية والاجتماعية، في مقابل أنماط الوعي التاريخي التي استبطنتها تلك الأفكار والطروحات والتصوُّرات العلمانية العربية التي اختزلت العلمانية في عناوين جزئية، وأحيانًا غير دقيقة، من مآلات العالم الحديث (مثل فصل الدين عن الدولة، وتمايز الرابطة الوطنية أو القومية من الرابطة الدينية، وسيادة العلم الحديث بدلًا من الدين).

على هذا الأساس، وبالأخذ في اعتبارنا مبدأ الترتيب الزمني (الكرونولوجي) في مسار تطوُّر الفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، يمكن أن نقرأ الانعطافة التي أحدثها خطاب المسألة التراثية العربية في مقاربة إشكاليات العلمنة عربيًا من جهة كونها انعطافة في الإطار النظري والمنهجي العام، تم في سياقها الانتقال من المراهنة على مبدأ تاريخية العالم الحديث إلى المراهنة على مبدأ تاريخية التراث العربي الإسلامي باعتباره خلفية للتأسيس لشرعية العلمنة وللدفاع عن مطلب العلمانية عربيًا. إن قراءة خطاب المسألة التراثية العربية في العلمانية على هذا النحو، أي باعتباره تحوُّلًا إطاريًا بالأساس، تفرض علينا، من الناحية المنهجية، أن نعي بأن تقصّي إضافات منجز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** وراهنيته، كما نراها في سياق هذا الفصل، لا يمكن أن يبدأ، بشكل مباشر كما في الفصلين السابقين، بالمقارنة التفصيلية بين مخرجات هذا المنجَز ونتائجه المعلومة وبين مضامين الفكرة العلمانية في طروحات خطاب المسألة التراثية

العربية وما تستبطنه أو تولّده من متخيَّلات أيديولوجية؛ ذلك أن خصوصية هذا الخطاب توجب علينا الانطلاق من تحليل الاختلاف الإطاري القاعدي بين أسس تَشكُّل الفكرة العلمانية في سياق المسألة التراثية العربية وأسس نظرية العلمنة التي توَّج بها بشارة منجَزه، وخصوصًا أن عملنا في هذا الكتاب قائم برمته على فرضية نسعى إلى التدليل على وجاهتها، في مختلف فصوله، ومفادها أن مناط الإضافات المعرفية التي يمثّلها منجَز بشارة، في الفكر العربي المعاصر والراهن، يكمن في أن نظرية العلمنة فيه تحلّل وتفسّر الصيرورة التاريخية لتَشكُّل العالم الحديث بصورة تفصيلية ودقيقة، وبشكل تكون معه راهنية هذه النظرية ماثلة، لا في تصحيح الأخطاء التاريخية والمعرفية السائدة بشأن هذه الصيرورة في هذا الفكر فحسب، بل كذلك، وهذا الأهم، في تقويض ما هو قائم على تلك الأخطاء من متخيَّلات أيديولوجية بشأن تغيير الواقع العربي ثبت أنها عقيمة وغير فاعلة سياسيًا وعمليًا.

إننا نرى أن الابتداء بالخوض في هذا الاختلاف الإطاري القاعدي، وإيضاح أبعاده بصورة نظرية مجرَّدة، في هذا المحور من الفصل، إنما هو ضرورة منهجية؛ لأننا نراهن على أن هذا الفهم النظري المجرَّد سيساعدنا كثيرًا، في المحاور اللاحقة من هذا الفصل، على فهم المضامين المتعيّنة التي تأخذها الفكرة العلمانية في خطاب المسألة التراثية العربية وفهم راهنية نظرية بشارة في علاقة بهذه المضامين. ولعل السؤال المنطقي الذي يمكن طرحه في هذا المستوى هو: كيف، وبأي معنى، يمكن الحديث عن «تاريخية التراث العربي الإسلامي» و«تاريخية العالم الحديث» باعتبارهما أمرين مختلفين؟ هنا، لا بد من التنصيص الواضح والدقيق على أننا لا نتحدث، في هذا السياق، عن «تاريخية التراث العربي الإسلامي» و«تاريخية العالم الحديث» باعتبارهما واقعَين (واقع المجتمعات الإسلامية في العصور الماضية، وواقع المجتمعات الغربية في العصور الحديثة)، أو بالأحرى باعتبارهما تشخيصَين معرفيَّين

لهذين الواقعَين؛ ففي هذه الحالة يمكن بناء علاقة صميمية وجدلية بين التشخيصَين أو تصوّرها، وهو ما يوصل إليه منظور بشارة في تقديرنا، كما سنرى ذلك في قادم السطور.

نتحدث هنا عن «تاريخية التراث العربي الإسلامي» باعتبارها رهانًا معرفيًا يؤطّر خطاب المسألة التراثية العربية، ويُعوَّل عليه في التأسيس لشرعية المطلب العلماني عربيًا، وهذا ما رأيناه، في المحور السابق، بشكل متعيّن، في المراهنة على إبراز تاريخية «الخلافة» و«الشريعة» و«الصراع المذهبي» في الإسلام باعتبارها تاريخية يُشتَق منها، على نحو مباشر، موقف ضرورة العلمانية للمجتمعات الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة إلى المجتمعات الإنسانية المعاصرة الأخرى. إن «تاريخية التراث العربي الإسلامي»، بهذا المعنى تحديدًا، تقابل «تاريخية العالم الحديث» من حيث هي الإطار المعرفي لمنجَز بشارة ونظريته في العلمنة. ودلالة هذا التقابل الإطاري النظري المنهجي نظفر بها منذ السطور الأولى من هذا المنجَز؛ إذ يشير بشارة إلى أنه أدرك «بسرعة أن دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربية الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخية. والسياقات التاريخية بالنسبة إلى الدين وأنماط التديّن السائدة هي أولًا وقبل أي شيء عملية التحديث التي جرت، وشكلها وظروفها، ولا سيما منها سياقات عملية العلمنة الجارية والتي جرت»[366]. يتضمن هذا القول موقفًا نظريًا ومنهجيًا مقابلًا، تقريبًا، لمؤدّى مضمون ذاك الذي استخلصناه من خطاب المسألة التراثية العربية، في المحور السابق؛ فليست تاريخية الدين والفكر الديني هي المدخل إلى التحديث والعلمانية وإنما تاريخية عملية التحديث والعلمنة هي المدخل إلى تاريخية الدين، أو بالأحرى تاريخية أنماط التديّن. إن هذا الموقف النظري والمنهجي المكثّف هو العامل الرئيس والمباشر الذي كان وراء كل ذلك الجهد التأريخي والتحليلي والتنظيري المبذول من أجل إنجاز الجزأين الأوّلين من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** بتلك الضخامة في حجمهما المادي (نحو ألفَي صفحة)، وهو

الإنجاز الذي يمثّل المقدمة الضرورية لفهم السياق التاريخي الذي تتنزل فيه قضايا الدين والتديّن والعلمانية والتعلمن في علاقةٍ بمشروع التحوُّل الديمقراطي عربيًا.

لكي نفهم جوهر هذا الاختلاف الإطاري بين الرهان المبدئي على تاريخية التراث العربي الإسلامي والرهان المبدئي على تاريخية صيرورة العالم الحديث، في مستواه النظري (قبل أن نرى استتباعاته العملية في قادم المحاور)، لا بد، في تقديرنا، من الانطلاق من معاني «التاريخية» ومدلولاتها، حتى في تعريف أوّلي و«بسيط» لها ينسحب على جميع استخداماتها ويشير إلى ضرب من ضروب التوصيف أو التشخيص أو التحليل للظواهر المتغيرة والمتطورة، ومن ثمّة، المتجاوَزة أو القابلة للتجاوز، في مسار حركة التاريخ. التاريخية، بهذا المعنى، تفترض بالضرورة منطقًا جدليًا، أي توجب حتمًا القول إنه لا وجود لمتغيَّر من دون وجود متغيِّر إليه، ولا لمتطوَّر من دون متطوَّر إليه، ولا لمتجاوَز من دون متجاوَز إليه، بمعنى لا وجود لمتغيّر سالب من دون متغيّر موجب. يمكّننا مثل هذا التعريف من تقديم قراءة لهذا الاختلاف الإطاري الأوّلي في شكل صورة مشخَّصة، يظهر فيها منظور خطاب المسألة التراثية العربية متموقعًا، بصورة رئيسة، في مستوى الطرف الأول من الجدلية التاريخية المؤدية إلى العلمانية، أي طرف الدين أو التراث الديني باعتباره العنصر المتغيَّر والمتجاوَز من هذه الجدلية، بينما يبدو منظور بشارة بوضوح ممسكًا بالطرف الآخر من هذه الجدلية، الطرف المتغيَّر إليه والمتجاوِز أو المتجاوَز إليه الذي هو العلمنة وواقع العلمنة وعناصره الوليدة والمستحدثة (عناصر العالم الحديث). غير أن إمساك منظور بشارة بهذا الطرف الثاني من الجدلية التاريخية في صيرورة العلمنة ليس تموقعًا في حدوده بشكل يُسقِط مبدأ الجدلية أو يضعف من فاعليته، بل هو إمساك به باعتباره الطرف الرئيس في هذه الجدلية التاريخية، أي الطرف الذي به تُحدَّد وتُفهَم وتُستخلَص تاريخية الطرف الآخر الذي هو الدين، أو بالأدق أنماط التديّن.

إن العلمنة، بما هي صيرورةُ تمايُز، هي التي باتت تحدّد تاريخية الدين، بحسب الأنموذج التحليلي الذي قدّه بشارة؛ فإذا كانت ثمّة أنماط من التديّن متجاوَزة، أو قابلة للتجاوز، وأخرى مستحدَثة أو قابلة للاستحداث، في العصور الحديثة، فإن ذلك تم ويتم بمفعول صيرورة التمايز من حيث هي حركة خروج لقطاعات من النشاطات والفعاليات الإنسانية (السياسة والعلوم والفنون والآداب) في المجتمعات الحديثة من نطاق الدين، واستقلالها عنه. بهذا المعنى تمثّل عناصر العلمنة (العالم الحديث)، من حيث هي عناصر وليدة بمفعول صيرورة التمايز، الطرف الرئيس في جدلية التحول التاريخي؛ إذ إن «عملية 'العلمنة' (Seculairization) كصيرورة تاريخية هي تحديد الحيز الديني وإخراج الدين كمؤسسة أو نمط تفكيري، أو كليهما، من المجال غير الديني (الذي وُسِم بالمجال العلماني، أو المجال المعلمَن الذي تعرّض لعملية علمنة) [...] وهذه ليست قرارات ومواقف بل عملية تطوُّر تاريخي»[367].

إن هذا الاختلاف الإطاري هو اختلاف نظري منهجي حول أي طرف يجب النظر إليه باعتباره مركز الثقل في الجدلية التاريخية المفضية إلى العلمنة، هل هو تاريخية الطرف المتجاوَز أو القابل للتجاوز (التراث الديني) أم هو تاريخية الطرف المتجاوَز إليه، أي المستحدَث أو القابل للاستحداث (واقع العلمنة). وإذ نقول إن هذا الاختلاف نظري ومنهجي، فذلك لأنه لا يمكن أن يكون واقعيًا، أو بالأحرى الواقع الذي يفيد، قطعًا، أن تاريخية العالم الحديث المستجدّ هي الطرف الرئيس في هذه الجدلية؛ فخطاب المسألة التراثية العربية لا ينكر أنه، إذ يسعى إلى الكشف عن تاريخية التراث العربي الإسلامي من أجل إبراز إمكانية تجاوزه أو وجوب تجاوزه، فإن مُنطلَقه، أو بالأحرى مرجعه، في هذا المسعى هو العلمانية باعتبارها واقعًا تاريخيًا أصبح قائمًا في الكثير من المجتمعات البشرية الحديثة، وواقعًا يمكن أن يقوم في المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا ما يمكن أن نقرأه بوضوح في قولٍ لمحمد عابد

الجابري يحاجّ فيه، بشكل مباشر، منطق خطاب «الصحوة الإسلامية»، ونصُّه: «الأمر ليس هيّنًا ويتطلَّب لا مجرَّد 'صحوة' بل ولا مجرَّد 'بدعة حسنة'، بل يتطلَّب تجديدًا جذريًا، تجديدًا في الأعماق ومن الأعماق. ذلك أن الحضارة المعاصرة التي نعيشها، بل نعيش فيها، شئنا أم أبينا، ليست من جنس الحضارة التي عرفها أسلافنا، وليست امتدادًا مباشرًا لها، كما أنها ليست من صنعنا بل من صنع غيرنا، ونحن إنما تابعون فيها ولها في مختلف الميادين: في العلم والتقنية، والاقتصاد والعادات، والفكر والإيديولوجيا»[368]. هذا يعني أن خطاب المسألة التراثية العربية لا ينشد الإقناع بتاريخية التراث العربي الإسلامي، أي بقابليته للتغيُّر والتجاوز، في المطلق، بل بتاريخية تتحدد وتُعيَّن وفق ما آل إليه واقع العالم الحديث باعتباره واقعًا تجدر محاكاته أو الالتحاق به.

يختزل قول الجابري هذا، في تقديرنا، اختزالًا مكثَّفًا، ما نرى أنه مفارقة هيكلية تتجلَّى، على الصعيد النظري والمنهجي الأوّلي، في معالجات خطاب المسألة التراثية العربية لقضايا العلمانية والعلمنة في السياق العربي المعاصر؛ ذلك أن هذه المعالجات انصرفت، انصرافًا كليًا، إلى المراهنة على تاريخية التراث العربي الإسلامي، في حين أن مركز الثقل في تاريخية هذه القضايا إنما هو صيرورة العالم الحديث؛ فمآل هذه الصيرورة لا يمثّل منطلَق مطلب العلمانية عربيًا ومرجعيته فحسب، بل إنه يمثّل كذلك أفقه المنشود. وأساس هذه المفارقة الهيكلية، في تقديرنا، هو أن مختلف المشاريع والطروحات الفكرية المندرجة في سياق معالجة المسألة التراثية العربية بصورة عامة قد نشأت، كما بيّنّا في مستهل هذا الفصل، في علاقة صميمية بمبدأ مواجهة تنامي خطاب الصحوة الإسلامية من حيث كونه خطابًا يحتجّ بثبات الحلول الإسلامية (التراثية لأنها مطبَّقة في الماضي) في السياسة والاجتماع والاقتصاد والتشريع لرفض الحلول العلمانية المستورَدة. لقد كان هذا السياق تحديدًا هو المنطلَق الحقيقي لمعالجات قضايا العلمانية والعلمنة عربيًا في خطاب المسألة التراثية العربية، لا الجدلية التاريخية الموضوعية المفضية إلى واقع العلمنة في صيرورة

العالم الحديث.

من هنا كان المدار المركزي، بل الوحيد، في هذه المعالجات هو الاشتغال على تاريخية التراث، أما الاشتغال على تاريخية صيرورة العلمنة، أي صيرورة العالم الحديث، فبدا، بحسب هذا السياق، كأنه غير ذي جدوى؛ من منطلَق أن نقيض مطلب العلمانية عربيًا إنما هو منطق لاتاريخية التراث والتاريخ الإسلاميَّين الذي يقوم عليه خطاب الصحوة الإسلامية المعادي للعلمانية. إن إطار المسألة التراثية ذاته بدا، على هذا النحو، غير مهيَّأ، هيكليًا، لأن يكون إطارًا موضوعيًا لمعالجة قضايا العلمنة والعلمانية عربيًا؛ ذلك أن طبيعية أوّلياته تفرض الاشتغال بالأساس على تاريخية التراث العربي الإسلامي، في حين أن أوّليات تلك المعالجة تفرض الانطلاق من الاشتغال على صيرورة العالم الحديث. وهذا ما سيؤدي بخطاب المسألة التراثية العربية إلى أن يُسقِط، عمليًا، منطق الجدلية التاريخية، وينحدر في منزلق ما يمكن وسمه بـ «الوعي التاريخي الأعرج»، أي وعي أحادي الجانب يتجسَّم في مسعى التأسيس لشرعية المطلب العلماني عربيًا عبر بناء وعي بتاريخية التراث العربي الإسلامي من دون، وخارج، استيعاب تاريخية صيرورة العالم الحديث، على الرغم من أن الهدف النهائي هو الدفاع عن مشروع انخراط المجتمعات العربية الإسلامية في هذه الصيرورة الكونية الحديثة المكثَّفة، توصيفيًا وتحليليًا، في مفهوم العلمنة.

رابعًا: تاريخية العلمنة: من تاريخية المتغيّر الديني السالب إلى تاريخية المتغيّر الدولتي الموجب

لا بد من التنصيص مجدَّدًا على أن مضمون التشخيص النظري الذي قدمناه سابقًا لما سميناه منزلقًا إلى «الوعي التاريخي الأعرج» في خطاب المسألة

التراثية العربية مفاده، على وجه الدقة، أن هذا الخطاب يُسقط، على المستوى النظري، منطق الجدلية التاريخية الموضوعية المؤدية أو الصانعة لصيرورة العلمنة، بفعل مفترَضات المسألة التراثية العربية ذاتها وشروط تشكُّلها في الفكر العربي المعاصر (مدّ خطاب «الصحوة الإسلامية») التي تقود إلى اعتبار أن التأسيس لشرعية المطلب العلماني عربيًا يتم عبر بناء وعي تاريخي أحادي الجانب، أي عبر بناء وعي بتاريخية التراث العربي الإسلامي الذي هو العنصر المتجاوَز في هذه الجدلية، من دون، وخارج، استيعاب تاريخية صيرورة العالم الحديث التي تمثّل العنصر المتجاوَز إليه. ولكن هذا لا يعني أن هذا الخطاب قد انغلق، تمامًا، في حدود الاشتغال على تاريخية التراث العربي الإسلامي؛ ذلك أن إبراز هذه التاريخية، وخصوصًا في علاقة بمقاربة إشكاليات العلمانية والعلمنة عربيًا، كان يستدعي، في كثير من الأحيان، ضربًا من ضروب الانفتاح على تاريخ الغرب الذي تولّدت في سياقه الفكرة العلمانية أول مرة. ولقد كانت مساهمة عزيز العظمة، من ضمن الطروحات والرؤى التي نهتم بها في هذا الفصل، أكثرها وعيًا بوجوب هذا الانفتاح، وعبَّر العظمة عن هذا الوعي في أكثر من سياق، كما في قوله: «إن النظرة الملموسة للعلمانية التي سنقدّمها تتأسس على هذا النهج في اعتبار التواريخ المقارنة المتضافرة غير المتكافئة، بدلًا من الإغراق في تخصيص المجتمعات العربية ووسمها حصرًا بسِمة الدين والطائفة على صورة تجعل منها استثناءً موهومًا وحالة خارجة عن سنن الاجتماع البشري وعلى عمل العقل التاريخي والاعتبار السوسيولوجي»[369]. والحيّز النصّي الذي خصّصه العظمة في كتابه **العلمانية من منظور مختلف**، تكريسًا للمنهج التاريخي المقارن، ووضعه تحت عنوان «الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية» (المحور الثاني من الفصل الأول) لا نظير له، تقريبًا، في مدونة بقية الأعلام.

غير أن ما تجدر ملاحظته هو أن هذا الانفتاح على تاريخ الغرب كان، عند العظمة، مقيَّدًا بحدود المفترَضات الأوّلية في خطاب المسألة التراثية العربية

(اشتقاق شرعية المطلب العلماني مباشرة من تاريخية الدين)؛ إذ بدا واضحًا أن اهتمام العظمة بتاريخية صيرورة المجتمعات الغربية ومسارات انتقالها من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة، كان في علاقة صميمية ومباشرة بممارسة المقاربة المقارنة التي تغلِّب منحى المماثلة بين الإسلام والتاريخ العربي الإسلامي وبين المسيحية والتاريخ الغربي الوسيط، كما رأينا في المحور السابق. بدا لنا أن العظمة كان قاصدًا، بصورة قَبْلية، هدفًا واضحًا، هو إبراز تاريخية المسيحية الغربية بشكل يساعد وظيفيًا على إبراز تاريخية الإسلام العربي من جهة التماثل والتشاكل الغالبَين. وعلى هذا النحو، لم يكن انفتاح العظمة على التاريخ الغربي، في واقع الأمر، انفتاحًا مباشرًا على قضايا تاريخيةِ صيرورة العالم الحديث، بقدر ما كان انفتاحًا على قضايا تاريخيةِ المسيحية. صحيح أن الأمرين يبدوان غير مختلفَين، باعتبار أن تاريخ المسيحية في فترة ما بين نهاية القرون الوسطى وبداية العصور الحديثة هو عينه تاريخ ميلاد العالم الحديث؛ بيد أننا نرى الأمر على غير هذا النحو، باعتبار أن النظر إلى التاريخ عينه من منظور متغيّر المسيحية الذي يمثّل العنصر السالب في الجدلية التاريخية، أي من منظور ما سُلب من المسيحية من نفوذ وامتيازات سياسية واجتماعية، يختلف عن النظر إليه من منظور متغيّر العناصر المستحدثة أو الوليدة التي أوجبت تغيُّر مكانة المسيحية الاجتماعية والسياسية. وهذا الاختلاف في منظور رؤية التاريخ الغربي الحديث هو اختلاف جوهري، في تقديرنا، من جهة سياق هذا العمل؛ لأن انعكاساته مباشرة على تمثّل الفكرة العلمانية. وهذا الأمر سيزداد وضوحًا حينما نعود إلى الحديث عن مخرجات منجز بشارة في سطور قادمة.

يمكن استخلاص هيمنة هذا المنظور السالب على مقاربة العظمة من التأمل في حجم مبحث الدولة في الفصل المذكور («الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية») وفي طبيعته وفي مخرجاته، وتحديدًا في الصفحات التي خصَّصها لعلاقة الدول الأوروبية المركزية الناشئة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بالمؤسسات الكنسية التي أصبحت مؤسسات «وطنية»

(مرتبطة بالحدود الإقليمية للدولة) زمن ذاك. صحيح أن العظمة بيّن، في ذاك الحيّز النصّي، كيف أن تلك الدول «احتاجت في مركزيتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحًا مستوية ثقافيًا إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال بالإدارة في ذلك الزمان. وتوسَّمت تلك الدول في الإكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني»[370]، لكن ما جذب انتباهنا، ونحن نقرأ هذا الحيّز بخلفية استحضار منجَز بشارة ومخرجات نظريته في العلمنة، أن العظمة لم يكتفِ بمتغيّر الدولة الحديثة باعتباره متغيّرًا وليدًا في هذا السياق التاريخي، ولم يستنتج، من ثمّة، خطورته من جهة كونه عنصرًا موجبًا، أي لم يستنتج ما استنتجه بشارة الذي بيّن بوضوح، مثلما رأينا تفصيل ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب، كيف أن تحوُّل الكنيسة ورجالاتها إلى جهاز أيديولوجي في خدمة الدولة الجديدة كان نتاجًا لصعود قوة الدولة وتفوقها على الدين، وكان، على هذا النحو، جزءًا بنيويًا من صيرورة العلمنة. واضح، في تقديرنا، أن إطار المسألة التراثية العربية الذي انخرط فيه العظمة قد جعله منصرفًا إلى تمثّل صيرورة الغرب الحديث في حدود متغيّر الدين المسيحي وتاريخيته. فهو لم يستدعِ معطيات العلاقة بين الدولة الناشئة وكنائسها إلا ليثبت، كما يقول حرفيًا، أن «الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة» (أساس العلمانية في الغرب عند معارضيها في الفكر العربي، وحجة معارضتهم لها باعتبار أنه لا نظير لهذا الأساس في السياق الإسلامي) «أمر مبالغ فيه إلى حد كبير»[371].

لقد انتهى العظمة، بالفعل، في خلاصة فصله ذاك إلى التنصيص على فكرة الصيرورة التاريخية، معرّفًا العلمانية من حيث «هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية»[372]، لكن حين يشخِّص هذه العلمانية/ التحولات في وجوهها المتعيّنة نكتشف إلى أي حد طغى المنظور السالب المرتبط بمتغيّر الدين على تمثّل هذه الصيرورة؛ ذلك أن للعلمانية في منظور العظمة «وجوهًا: وجهًا معرفيًا يتمثّل في نفي الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحوُّل التاريخ دون

كلل، ووجهًا مؤسسيًا في اعتبار المؤسسة الدينية خاصة كالنوادي والمحافل، ووجهًا سياسيًا يتمثَّل في عزل الدين عن السياسة، ووجهًا أخلاقيًا وقيميًا يربط الأخلاق بالتاريخ والورع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة»[373]. وإذ لا نجد للمعطى الدولتي الحديث أثرًا يُذكر، فإننا نستنتج أن العظمة لم يخرج، على هذا النحو، في خلاصة تعريفه للعلمانية في وجوهها المتعيّنة عن مربع توصيف عناصر متغيّر الدين باعتبارها متغيّرات سالبة (عناصر زائلة تتعلق بمكانة الدين في السياسة والمجتمع والمعرفة) متجسّمة اليوم في واقع المجتمعات الأوروبية، وخصوصًا تلك التي قطعت أشواطًا متقدمة في صيرورة العلمنة.

وحقيقة الأمر أن هذا الضرب من قراءة تاريخ المسيحية في الغرب، أي من جهة كونها تمثّل الوجه السالب من صيرورة العلمنة فيه، يُعَدّ عنصرًا من العناصر الأساسية في مقاربات قضايا العلمنة والعلمانية عربيًا في خطاب المسألة التراثية العربية. وقَبْل عزيز العظمة، كان لمحمد عابد الجابري التفاتة، ولو مقتضبة، إلى تاريخ المسيحية في الغرب من الزاوية المنهجية ذاتها، أي من زاوية ممارسة ضرب من ضروب المقارنة، ولكن من موقع معاكس تمامًا لموقع العظمة[374]، أي موقع تغليب منحى الاختلاف الجذري بين الإسلام والتاريخ العربي الإسلامي وبين المسيحية والتاريخ الغربي. ومبعث ذلك الاختلاف الجذري أنه «لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله 'دين' متميّز أو يقبل التميُّز من الدولة، كما لم يكن هناك قط 'دولة' تقبل أن يُفصَل الدين عنها»[375]. أما في تاريخ الغرب، فكان «هنالك الدين وهنالك الدولة، إما متخاصمين، وإما متداخلين، وإما منفصلين، وفي جميع الحالات فالدين مؤسسة تتمثل في الكنيسة وفروعها المتغلغلة داخل المجتمع، والدولة مؤسسة تتمثل في أجهزتها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع»[376]. مثل هذا التمثّل يتيح للجابري أن يفهم صيرورة العلمانية في الغرب باعتبارها تخص العلاقة المتحرّكة بين المسيحية والدولة اللتين تبدوان عنده، حتى في مجريات تحوُّل

العلاقة بينهما، أقرب إلى الجوهرَين الثابتَين، وهذا ما يفصح عنه قول الجابري: «الحقيقة التاريخية بالنسبة إلى التجربة الحضارية الأوروبية تدلنا على أن الدولة وُجِدت أولًا (الإمبراطورية الرومانية)، وأن الدين المسيحي ظهر في ظلها كنوع من الثورة على ظلمها، ثم تطوَّر الأمر إلى انتظام هذا الدين في نظام خاص هو النظام الكنسي الكهنوتي الذي دخل في صراع مع الدولة إلى أن انتهى الأمر إلى الفصل بينهما في إطار ما عرف بالعلمانية»[377].

لئن بدا موقف الجابري على طرف نقيض تجاه العظمة وأركون وطرابيشي في شأن شرعية رفع شعار العلمانية عربيًا، فذلك لا يعود إلى أن الجابري يرفض عملية نفي (فصل) علاقة قائمة بين الدين والدولة في السياق العربي الإسلامي، ولكن لأنه بنى تمثُّلًا تاريخيًا مفاده أن ما تم نفيه، بعنوان العلمانية، في تاريخ الغرب المسيحي لا نظير له في تاريخ العرب الإسلامي، بحكم أن علاقة الإسلام بالدولة غير موجودة أصلًا على أساس أنهما لا يتسمان بالصفة المؤسسية ذاتها التي تسم المسيحية والدولة في الغرب. وهذا لا يلغي أن «البديل من العلمانية» الذي يطرحه الجابري، الذي هو العقلانية والديمقراطية، يقوم عنده بالأساس على عملية نفي، فهو يقول بضرورة نفي العلاقة بين الدين (الإسلام) والسياسة كما رأينا في شاهد سابق في المحور الثاني من هذا الفصل، وهو نفي له ما يناظره، بكل تأكيد، في صميم صيرورة العلمنة في الغرب، وإن لم يحصل في جميع سياقاتها بإطلاق، بل حصل في السياقات التي اقترنت فيها هذه الصيرورة بموقف أيديولوجي علماني «متطرّف» من الدين (وهذه من مفارقات موقف الجابري «اللاعلماني»).

لا تبدو الاختلافات التي هي من هذا الجنس اختلافات جوهرية، في تقديرنا، على الأقل من زاوية تحليلاتنا في هذا السياق؛ ذلك أن الأهم، في نظرنا، هو ما يقبع خلف هذه الاختلافات من وعي بالتاريخ الغربي، مفاده تمثّل العلمنة فيه باعتبارها صيرورة تاريخية متعلقة أساسًا بمتغير الدين المسيحي، وتتخذ هذه الصيرورة، جوهريًا، مضمون العملية السالبة أو المُلغِية

لمظاهر نفوذٍ وهيمنة وسيطرة كان يتمتع بها هذا الدين في التاريخ الأوروبي الوسيط. وهذا الوعي التاريخي السالب بالعلمنة يفصح عنه جورج طرابيشي، حتى وهو يقدّم للحديث عنها في وجهها الموجب، في فصل قصير وسَمه بـ «العلمانية كجهادية دنيوية»، يقول: «بين عشرات التعاريف التي يمكن أن تعطى للحداثة يستوقفنا من وجهة النظر التي تعنينا هنا التعريف الذي اقترحه مرسيل غوشيه عندما أقام بين التحديث والعلمنة علاقة ترادُف: الخروج من الدين. ذلك أن القارة الجيو - ثقافية الأوروبية الغربية كانت مسكونة سطحًا وعمقًا بالدين، وما كان لها أن تشق طريقها إلى التحديث إلا بالقطيعة مع النظام المعرفي الديني للقرون الوسطى. وهذه القطيعة هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلمنة (Sécularisation) التي نستطيع أن نعرّفها بدورنا، بالتضامن مع تعريف مرسيل غوشيه، ولكن بالرجوع هذه المرة إلى مفردات المعجم العربي الإسلامي، على أنها جهاد في سبيل الدنيا كخيار بديل عن الجهاد في سبيل الآخرة»[378].

هكذا نرى كيف يستبطن قول طرابيشي، على هذا النحو، وعيًا تاريخيًا مداره على أولوية الوجه السالب من الحداثة، أو من العلمنة، أولوية «الخروج من الدين» أو «القطيعة مع النظام المعرفي الديني» باعتبارها شرطًا ضروريًا وسابقًا لبناء «العلمنات العشر» (مظاهر العلمنة) التي يستعرضها استعراضًا وصفيًا مدرسيًا غير تحليلي وغير تاريخي، بمعنى أنه لا يبين عن أي محاولة في التأسيس لوعي تاريخي بصيرورة تشكّلها ومساراتها المتشابكة وعواملها القاعدية. بل إن ما جذب انتباهنا، في هذا العرض، وفي علاقة مقارنية بمخرجات منجَز بشارة، أن طرابيشي يؤخر «العلمنة السياسية» المتمثّلة في «اختراع وتكريس إطار جيوبوليتيكي جديد للدولة» إلى المرتبة التاسعة[379]. وهذا ما يشكّل، في تقديرنا، الوجه العملي، للفكرة النظرية التي سبق أن حاولنا الاستدلال عليها في المحور السابق من هذا الفصل، ومفادها أن إطار المسألة التراثية ذاته، أي بطبيعة مفترضاته، غير مهيّأ، هيكليًا، لأن يكون إطارًا

موضوعيًا للاشتغال على صيرورة العالم الحديث وبناء وعي تاريخي بها، ولعل تخصيص طرابيشي ما يناهز تسعين صفحة لتفصيلاتٍ في تاريخ الصراع المذهبي الشيعي - السّنّي[380]، في مقابل صفحات لا تزيد عن ستّ لـ «صيرورة العلمنة» في الغرب، أمر لا يخلو من دلالة في هذا الاتجاه.

ويؤيد هذه النتيجة، في تقديرنا، ما تضمّنته كتابات محمد أركون من «نُتَف» واستطرادات بشأن صيرورة العالم الحديث؛ فمنذ الكتابات الأولى نرى أركون يستحضر، في بعض سياقات حديثه عن تاريخية التراث العربي الإسلامي، «تاريخية» التحول إلى العلمانية في الغرب، ليبيّن أن تحوّلًا مثل هذا لم يحدث في الإسلام، ولكنه يجب أن يحدث. في هذا الاستحضار نكتشف أن وعي أركون بتاريخية صيرورة العلمنة في الغرب لم يغادر مربع الوعي الذي كرّسه خطاب «نقد الفكر الديني» الماركسي - اللينيني العربي. يتجلّى هذا الأمر في مثل قوله: «كان العلماء، كالغزالي والماوردي والقاضي أبي يعلى، يؤيدون النظام القائم بالدفاع عن نظرية 'إسلامية' لمشروعية الأحكام السلطانية، ولم يقف إزاءهم تيار فكري دنيوي يردّ عليهم وينافسهم في وظيفتهم الأيديولوجية الرسمية، كما وقفت البرجوازية الغربية أمام رجال الكنيسة الذين استغلوا الدين المسيحي على غرار الفقهاء المسلمين. فالفرق بين الإسلام والمسيحية لا يرجع إلى الدينَيْن في تعاليمهما المشتركة، بل إلى وجود طبقة اجتماعية قوية من جهة (البرجوازية الرأسمالية) وعدم وجود تلك الطبقة من جهة أخرى»[381]. بل قد يمكن القول إن تمثُّل أركون لدور الطبقة البرجوازية التاريخي لا يرتقي حتى إلى مستوى التمثّل الماركسي - اللينيني له الذي يحتفظ ببُعد موجب أساسي، باعتبار أنه يعرّف البرجوازية من جهة بديلها الإنتاجي الرأسمالي وما يقوم عليه من بناء فوقي أيديولوجي وحقوقي بديل، بينما تبدو البرجوازية، في تمثّل أركون، مجرّد فاعل سالب، بحكم أنها مُعرَّفة من جهة مناهضتها لـ «طبقة رجال الدين» بالأساس. وفي كتابات أركون المتأخرة، وحتى في سياقات بات يطرح فيها موقفًا نقديًا

تجاوزيًا من العلمانية السائدة، كما سنرى في محور لاحق من هذا الفصل، نرى أن وعيه بصيرورة العلمنة في الغرب بقي ضمن هذه الحدود، يقول: «إن البورجوازية العلمانية عندما قضت على السلطة الكهنوتية لرجال الدين قد أنجزت عملًا ضخمًا، وقفزت إلى الأمام خطوة كبيرة في اتجاه التقدم وتحرير الشرط البشري»[382].

إن العناصر الفكرية المشكّلة لخطاب المسألة التراثية العربية حول العلمانية تبدو لنا، على هذا النحو، مترابطة، بل متجادلة، بمعنى أن بعضها يؤدي إلى البعض الآخر؛ ذلك أن الأسس والمفترضات الأوّلية لإطار المسألة التراثية العربية وشروط نشأته قادت هذا الخطاب إلى أن يجعل تاريخية التراث العربي الإسلامي، وتحديدًا تاريخية نظم الحكم والتشريع المسماة «إسلامية»، قاعدة لبناء شرعية مطلب العلمانية عربيًا. وهكذا بدا المطلب العلماني في هذا الخطاب، من أصله، مطلبًا سالبًا؛ لأنه يتعلق بالأساس بتجاوز التراث الإسلامي الذي يدعو خطاب الصحوة الإسلامية إلى التمسك به أو العودة إليه. من هنا فإن هذا الخطاب لم يكن في حاجة إلا إلى وعي تاريخي مرجعي (العلمنة كما حدثت في الغرب) يتمثل العلمنة من جهة كونها، بالأساس، عملية سالبة أو مُلغية لمظاهر نفوذٍ وهيمنة وسيطرة كانت تمارسها المسيحية في التاريخ الأوروبي الوسيط. بيْد أن قراءة الترابط بين عناصر هذا الخطاب في هذا الاتجاه لا تنفي قراءته في الاتجاه المعاكس، وهذا وجه العلاقة الجدلية؛ ذلك أن طبيعية أوّليات خطاب المسألة التراثية العربية، إذ تفرض الاشتغال بالأساس على تاريخية التراث العربي الإسلامي، تُسقِط منطق الجدلية التاريخية، وترمي بهذا الخطاب في منزلق «الوعي التاريخي الأعرج» الذي يتجسَّم في مسعى التأسيس لشرعية المطلب العلماني عربيًا عبر بناء وعي بتاريخية التراث العربي الإسلامي من دون، وخارج، استيعاب تاريخية صيرورة العالم الحديث، على الرغم من أن روَّاده يملكون القدرات الأكاديمية على هذا الاشتغال. وهذا يعني، في نهاية المطاف، أن عائق انعدام الاشتغال

على تاريخية العالم الحديث، وهو عائق يفرضه إطار المسألة التراثية العربية بصورة أولية ومبدئية، هو الذي يمنع تمثّل الوجه الموجب، أو بالأحرى رئيسية الوجه الموجب وحاسميته، في عملية العلمنة التي حدثت في الغرب، ومن ثمّة فهو الذي يعوق تمثّل العلمانية باعتبارها فكرة موجبة أو مطلبًا موجبًا في السياق العربي المعاصر.

إن فهم هذه العلاقات المترابطة جدليًا بين العناصر الفكرية المكوّنة لخطاب المسألة التراثية العربية حول العلمانية هو المدخل في تحليلنا لإضافات منجَز بشارة وراهنيته في سياق تطوّر الفكرة العلمانية في الفكر العربي المعاصر مع منعطف هذا الخطاب. وإذا كنا نرى أن هذه الإضافات وهذه الراهنية تتمثّلان في التحول بالفكرة العلمانية من أفق المتغير السالب للدين إلى أفق المتغير الموجب للدولة الحديثة، فإن هذا التحول إنما هو، في تقديرنا، الوجه العملي المترتب على التحول الإطاري، النظري والمنهجي، الذي حلّلنا أبعاده في المحور السابق، وأساسه انطلاق مشروع بشارة من الجدلية التاريخية الموضوعية المفضية إلى واقع العلمنة، وقوله إن صيرورة العالم الحديث هي مركز الثقل في هذه الجدلية، بمعنى أن تاريخية العلمنة هي التي باتت تحدّد تاريخية الدين؛ ذلك أن هذا الأساس النظري المنهجي قد وجد تجسيده العملي في وعي تاريخي حاول بشارة بناء معالمه، على مدار مجلّدَي الجزء الثاني. ومركز هذا الوعي هو تاريخية صيرورة نشأة المجال العلماني باعتبارها الطرف الرئيس من الجدلية التي يمثّل انحسار المجال الديني (لا انحسار الدين أو التديّن بإطلاق) وتحوُّل أنماط التديّن طرفها الثاني.

تعود نشأة المجال العلماني، بحسب تحليلات بشارة ونتائجها، وكما رأينا ذلك تفصيلًا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، إلى عمليات تمايُز من نطاق الدين، تمّت في الحداثة، ونشأت بموجبها الدولة الحديثة باعتبارها عاملًا قاعديًا في صيرورة العلمنة الاجتماعية والسياسية والعلم الحديث باعتباره العامل القاعدي في صيرورة العلمنة المعرفية. هكذا تبدو العلمنة في أساسها

الأوّلي عملية موجبة، بمعنى عملية تسبق فيها المتغيراتُ الناشئة الموجبة المتصلة بالدولة والعلم الحديثين المتغيراتِ السالبة المتعلقة بمكانة الدين ووظائفه السياسية والاجتماعية والمعرفية. ومن أجل إبراز هذا الوجه الموجب من العلمنة السياسية والاجتماعية بالتحديد، خصّص بشارة أحيازًا من المجلد الأول من الجزء الثاني خصوصًا، لواقع المجتمعات الأوروبية فيما قبل عصورها الحديثة، وبيّن فيها، كيف يمكن توصيف هذا الواقع وتحليله باعتباره واقع اللادولة أو واقع ما قبل الدولة بمفهومها الحديث، وهو واقع كانت فيه المساحة الوظائفية للدين تغطي مجالات الدولة كما نعرفها اليوم؛ ذلك أن الكيانات السياسية الوسيطة كانت تفتقر إلى العناصر النوعية التي تميّز واقع الدولة ومفهومها الحديث، من قبيل عنصرَي المجال العمومي والسيادة على الإقليم.

إن الدولة، باعتبارها عنوانًا للعلمنة السياسية والحقوقية وعاملها القاعدي، تبدو في منجز بشارة عنصرًا موجبًا في ذاته، أي مولّدة لعناصر كما هي نافية لأخرى؛ فلقد «أدى ظهور الدولة الحديثة إلى تميُّزها من العلاقات التقليدية السائدة في المنظومة التراتبية المركّبة والمتداخلة الاجتماعية الاقتصادية السياسية»[383].

ولا ينكر الأنموذج المعرفي الذي يقدُّه بشارة حقيقة العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية تتعلق بظواهر سالبة شملت مكانة الدين في الدولة ووظائفه في السياسة والمجتمع والتشريع (في الشأن العام بصورة عامة)، لكنه يرى أن هذه الصيرورة لم تبدأ إلا مع نشوء الدولة بوصفها مجالًا علمانيًا متمايزًا من الدين، وأن هذه الصيرورة السالبة للدين لا تُفهم خارج ومن دون تمثّل الصيرورة الموجبة للدولة باعتبارها الطرف الرئيس في الجدلية التاريخية. وقد اشتغل منجَز بشارة، بشكل مكثّف، على إبراز فاعلية المتغيّر الدولتي في المتغيّرات السالبة التي شهدتها ظواهر المجال الديني في صيرورات العلمنة التي عرفتها مجتمعات الغرب الحديث، وذلك للتدليل على أن «المجال العلماني

في الحداثة صار هو الذي يعرّف المجال الديني، أي يحدِّده». إن ما تقود إليه صيرورة تمايزات الدنيا من الدين في الحداثة، بحسب نتائج تحليلات بشارة، إنما هو عنصر موجب في مظهره الأول، وهذا العنصر الموجب سالب متعلق بالدين، لكنه يعزز قوة الدولة ومنطقها تجاه قوة المؤسسة الدينية ومنطقها.

إن المتغيرات السالبة للدين في صيرورة العلمنة لا يختزلها بشارة، مثلما مرّ بنا تفصيل ذلك في الفصل الثاني، في بعض الخيارات التي كرَّسها بعض البلدان الغربية في مراحل متقدمة من تطور صيرورة علمنتها، مثل الخيار الدستوري الذي ينصّص على الفصل بين الدين والدولة، أو الخيار الأيديولوجي السياسي الذي مفاده ضرورة إقصاء الدين من المجال العام بإطلاق؛ ذلك أن المظهر الأبرز الذي يتجلّى من خلاله العامل الدولتي، في تحليلات بشارة، باعتباره عاملًا قاعديًا في إعادة تشكيل المجال الديني، خصوصًا في بدايات صيرورة الحداثة، إنما هو مظهر إخضاع الدين والتديّن المسيحيَّين ومؤسسة الكنيسة لصيرورة تشكيل الدولة الإقليمية وتشكيل الهوية الوطنية المتطابقة مع حدود هذه الدولة؛ ففي هذا المظهر يبدو، بوضوح، كيف أن الحاجة الموجبة المتمثّلة في بناء الدولة وهوياتها هي التي حدّدت الحاجة السالبة المتمثلة في تقليص نفوذ الدين وتوظيفه على نحو آخر.

على هذا النحو، يبرز لنا وجه الاختلاف الجذري بين النظر إلى تاريخ العلمنة في الغرب من منظور متغيّر المسيحية الذي يمثّل العنصر السالب في الجدلية التاريخية، والنظر إليه من منظور متغيّر العناصر المستحدثة أو الوليدة التي أوجبت تغيُّر مكانة المسيحية الاجتماعية والسياسية. وقد سبق لنا أن نصّصنا على أن هذا الاختلاف في منظور رؤية التاريخ الغربي الحديث إنما هو اختلاف جوهري، في تقديرنا، من جهة سياق هذا العمل؛ لأن انعكاساته مباشرة على تمثّل الفكرة العلمانية، وهذا ما يظهر جليًا في كون منظور بشارة الذي انطلق من موقع المراهَنة على تاريخية صيرورة تشكُّل العالم الحديث يفتح أفقًا جديدًا في مستوى تمثّل الفكرة العلمانية التي غدت في سياقه فكرة بنائية

موجبة أساسها الدولة الحديثة والمتغيرات التي نتجت منها، في مقابل أفق خطاب المسألة التراثية الذي تبدو فيه الفكرة العلمانية فكرة هدامة سالبة أساسها مكانة الدين في الدولة والسياسة والاجتماع والتشريع.

خامسًا: من بديل العقلانية باعتبارها موقفًا سالبًا إلى البديل الدولتي الحديث إشكاليات الفاعلية السياسية من جديد

لا تقف تبعات الاختلاف الإطاري بين منظور المسألة التراثية العربية ومنظور صيرورة العالم الحديث عند مستوى الاختلاف الجذري في طبيعة الوعي بتاريخية العلمنة في الغرب الحديث الذي انعكس، بدوره، في مستوى الاختلاف الجذري في طبيعة تمثّل الفكرة العلمانية. ولكن هذه التبعات تصل، في رأينا، إلى مستوى تخيُّل العلمانية باعتبارها بديلًا متعيّنًا في حل مشكلات الواقع العربي. وحين نتأمل المقاطع النصّية التي تتبدّى فيها العلمانية بوصفها خيارًا متعيّنًا في واقع المجتمعات الغربية المعاصرة وخيارًا يراد الوصول إليه في واقع المجتمعات العربية، نرى أن هذه العلمانية لا تبرح مربع العقلانية من جهة كونها منطقًا حديثًا يقابل منطق الدين أو الفكر الديني. ويعرّف الجابري هذه العقلانية بقوله: «منطق الكل الذي ننتمي إليه اليوم – أعني منطق الحضارة المعاصرة – يتلخَّص في مبدأين: العقلانية، والنظرة النقدية. العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية، والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة، للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والإيديولوجيا. هذا في حين أن منطق 'سيرة السلف الصالح' التي تمثّل 'المدينة الفاضلة' في التجربة التاريخية في الأمّة الإسلامية كان شيئًا آخر، كان منطقًا يقوم على المبدأ التالي: الدنيا قنطرة إلى الآخرة. وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط وليس عصر علم وتقنية وإيديولوجيات»[384].

إن هذه العقلانية التي حاول الجابري أن يوهم قارئه بأنها «بديل من العلمانية» لا تستبطن العلمانية باعتبارها وعيًا بالتمايز من الدين فحسب، بل تستبطن كذلك، إلى حد بعيد، النظرة الوضعانية العلموية التي تشكّل وجهًا من وجوه الموقف العلماني «المتطرف». ولم تغب عن فكر أركون أيضًا التشخيصات التي تستبطن مثل هذه النظرة الوضعانية العلموية؛ فهو يتحدَّث، في بعض السياقات، عن «التضاد القائم بين حداثة متولّدة في أوروبا، ثم نُقلت على هيئة الهيمنة العسكرية والتكنولوجية والمفهومية لكي تواجه حضارات عتيقة، بالية، هشّة، قائمة على الإيمان بالقوى الغيبية وعلى الإنتاج الأسطوري للمعنى»[385]. وعلى الرغم من أن أركون يشير إلى ما يفيد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة قد قوّضت المنطق الوضعاني العلموي[386]، فإننا نراه، بعد سطور قليلة، يشخّص الوضع في المجتمعات العربية والإسلامية على نحو لا يخرج فيه عن مربع الموقف العقلاني الوضعاني، معتبرًا أن «حالة المجتمعات العربية الإسلامية في مرحلة ما بعد الخمسينيات، والسياسات التي اتُّبِعت، والفشل المادي على أصعدة كثيرة، هو الذي أدى إلى غلبة المعرفة الأسطورية على المعرفة العقلانية، وهو الذي أدى إلى شيوع ما يُدعى اليوم بالحركات الأصولية أو السلفية أو المتطرّفة ...إلخ. ثم ينبغي أن نطرح سؤالًا معاكسًا: متى يمكن للعقل أن يقوم بردّ فعل ضد هذا الطغيان الأسطوري والانحراف الأيديولوجي؟ ولماذا ينبغي أن يقوم بذلك وكيف؟ كيف يمكن أن يقوم بذلك لكي يضمن السيطرة على منتوجاته المعرفية؟»[387].

ما يشدّ الانتباه في هذا الموقف العلماني هو قيامه على تمثُّل للعلاقة بين العقلانية والفكر الديني والأسطورة في البنية الاجتماعية والسياسية، باعتبارها علاقة تنافٍ في المجال المعرفي المحض. يقول العظمة: «العلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني على التكوير [...]

كما أنها تؤكد إعمال العقل في الضرورات الآيلة عن تحوُّل المجتمع، وتقديم العقل على النقل في أمور التشريع والتنظيم السياسي والاجتماعي، وإيثار الحرية والضمير الواعي العاقل في اختيار النساء الحجاب أو رفضه»[388]. وهذا يعني أن العلمانية، بما هي تسويد للعقلانية، تُعرَّف، في نهاية المطاف، تعريفًا سالبًا من جهة أنها إهمال للدين؛ فهي «في التواريخ المختلفة لم تكن مناهضة للدين، بل كانت مهملة له»[389]. ويغلب هذا التحديد السالب حتى على توصيف العلمانية في مظاهرها العينية الملموسة؛ فالعلمانية تؤدي إلى «وضع يتّسم بعلمنة الحياة على وجه فعلي، وبانكماش مساحة الفعل والقول الدينيَّين، والفعل والقول المدني الذي سيطر عليه الدينيون. وهو وضع يتّسم - استطرادًا - بانغلاق هذا القول وهذا الفعل على مجالات اجتماعية محدودة، طرفية في معظم الأحيان بالمعنيَين الجغرافي والاجتماعي، وبانسحاب الدين من مجال العموم الاجتماعي إلى مجال الخصوص الفردي، العبادي والاعتقادي، الذي لا نتائج اجتماعية وسياسية فعلية له إلا ما اندرج من الطقوس الدينية في الطقوس الاجتماعية، كالزواج والأعياد والمعمودية والختان والجنّاز والدفن»[390].

يبدو حصر العلمانية، من حيث هي خيار واقعي وعملي، في مربع الموقف العقلاني المحض غير مفصول عن تمثّلها باعتبارها فكرة سالبة بالأساس. ويظهر ذلك جليًا في تخيُّل بعض روّاد خطاب المسألة العربية لسبيل العلمنة والتحول إلى العلمانية عربيًا، من حيث كونه تحولًا ثقافيًا محضًا إلى العقلانية. وإذا كان هذا التحول إلى العقلانية متخيَّلًا على أنه قاعدة العلمنة السياسية والاجتماعية المطلوبة في المجتمعات العربية الإسلامية، فإن الأهم من ذلك، في تقديرنا، هو تخيُّل نفي الموقف الديني، باعتباره أساس الموقف العقلاني، ومن ثمّة القاعدة الأصلية لعملية العلمنة كلها.

هذا ما نكتشفه عند محمد أركون حين يطرح رهانًا قريبًا من تحقيق صيرورة العلمنة في منظور بشارة، قائلًا: «هناك تعطُّش كبير في المجتمعات

العربية والإسلامية لهذه الرؤيا الجديدة للعامل الديني، والعامل الاجتماعي، والعامل الاقتصادي، والعامل السياسي، والعامل الثقافي الدنيوي... وهذا التمايز بين مختلف العوامل التي تشكّل الحقيقة الاجتماعية الكلية هو رهان السنوات المقبلة. فالدم المراق الآن عن طريق انفجار العنف لن يذهب سدى، وإنما سيدفع بالناس إلى فتح عيونهم وإلى إدراك التمايز بين الدين/ وبين بقية العوامل المادية والدنيوية لأول مرَّة في تاريخهم. وسوف يكون ذلك مكسبًا كبيرًا للفكر ولحرية الفكر في أرض الإسلام»[391]. لكن أركون يرى في مقابل ذلك أن الوعي الذي سيمثّل رافعة تحقيق هذا الرهان العقلاني هو الوعي بتاريخية التراث الإسلامي وبإمكانية تجاوزه، معتبرًا أن مشروعه الفكري مندرج في سياق التأسيس لمثل هذا الوعي: «نحن لم ننتظر انفجار هذه الموجة لكي نشتغل على تاريخ الفكر الإسلامي أو لكي نقوم 'بنقد العقل الإسلامي'، وإنما استبقنا عليها منذ زمن طويل. فالفكر الذي لا يسبق حركة الواقع أو الذي لا يرهص بالواقع ليس فكرًا»[392].

وإذا كنا لا نعدم في مدونة أركون ما يفيد أن مطلب العلمنة يتجسَّد عينيًا في مطلب الدولة الحديثة، فإن هذا الأمر لا ينفي ثبات متخيَّل قاعدية الموقف العقلاني بوصفه موقفًا سالبًا للموقف الديني بالأساس؛ ذلك أن أركون يتخيّل الدولة الحديثة باعتبارها تتويجًا لسيادة الوعي العقلاني الذي لا يتحدّد عنده إلا في وجه سالب أو نافٍ، بحكم أنه مؤسَّس على قاعدة إبراز تاريخية التراث ونزع هالة الأسطرة عنه، ومن ثمّة تحقيق شروط تجاوزه. فتجاه وضع عربي يتميز بغياب الدولة العلمانية الحيادية التي «تقف فوق كل الفئات الاجتماعية المتنافرة وتحكم بينها بالعدل أو تفرض المساواة وتحمي الحريات»[393]، يرى أركون، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، أن «الحل هو تفكيك العصبيات القديمة وإيجاد عصبيات جديدة محلَّها، أي العصبية العامة للدولة الحديثة التي تتجاوز القبائل والطوائف والعشائر، وتتخذ موقفًا مساويًا من جميع المواطنين. وهذا ما يؤدي بدوره إلى تشكيل الفرد – المواطن وإحلاله

محلَّ الإنسان القديم الذي لا وجود له إلا من خلال الجماعة»[394]. بيْد أن أركون يتخيّل عملية مثل هذه في صورة مسار «منطقي»، من الناحية المجرَّدة؛ فهي «عملية طويلة ومعقَّدة لأنها ذات مرحلتين، مرحلة سلبية ومرحلة إيجابية، وقد دخلنا بالكاد المرحلة السلبية (مرحلة التفكيك) فما بالك بمرحلة البناء وإيجاد البديل»[395].

يتخيَّل أركون، على هذا النحو، أن المرحلة الأولى في الصيرورة المفضية إلى قيام الدول المواطنية عربيًا، إنما هي مرحلة سالبة تفكيكية ينجزها العمل النقدي المشتغل على إبراز تاريخية التراث، باعتبار أن الإشكال كامن في أن التقسيمات التي تشكّل قاعدة الطائفية السائدة عربيًا «لا تعبأ بالتاريخ أبدًا، بمعنى أنها تعتبر نفسها دينية معصومة فوق تاريخية، في حين أنها نتاج التاريخ، أو لحظة معيَّنة من لحظات التاريخ»[396]. وبهذه الكيفية، فإن تجاوُز هذه التقسيمات الطائفية الذي يسبق سيادة منطق الدولة الحديثة يكون من خلال دعوة محض عقلانية «إلى اتخاذ موقف مسؤول من تراث القدماء [...] إلى لملمة أطراف التراث كلها، والخروج من العقلية الضيقة 'للفرقة الناجية'، أي تلك العقلية التي تقول بأن هنالك فرقة واحدة في الجنة، واثنتين وسبعين في النار»[397]. أما البديل الدولتي، فلا يهتم أركون بمضمونه مطلقًا، وكأنه قابل لأن يقوم، بصورة آلية، بتجاوز تراث التقسيمات المذهبية في الإسلام.

إننا نرى أن أركون يسقط، في هذا السياق، في ضرب من «الطوباوية الثقافية» حينما يتخيَّل أن نشر الوعي الثقافي المحض عقلاني بتاريخية التراث والتاريخ العربيَّين الإسلاميَّين هو قاعدة تأسيس الدولة الحديثة. هذه «الطوباوية الثقافية» ذاتها يسقط فيها جورج طرابيشي، وفي علاقة مباشرة كذلك بتخيُّل حلٍّ لمشكلة الانقسامات المذهبية التي مزقت المسلمين منذ زمن طويل ولم تزل تمزقهم، وذلك حينما يخلص إلى أننا «نستطيع أن نتكلم، فضلًا عن ضرورة علمنة المجتمع، عن ضرورة علمنة الدين. فالدين - وهنا الإسلام - هو من أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي.

فأصل الانقسام الطائفي في الإسلام سياسي وليس دينيًا. وقد كان مداره – ولا يزال – على مسألتَي الخلافة والإمامة. والحال أن الخلافة هي في جوهرها مسألة تاريخية. وما هو تاريخي قابل لأن يتقادم ولأن تُطوى صفحاته مع مر التاريخ»[398]. إن «علمنة الإسلام»، إذ تبدو لنا فكرة طوباوية، فلأنها أولًا تقوم على وعي محض عقلاني بتاريخية الانقسام المذهبي، ومن ثمّة بإمكانية تجاوزه، ثم لأنها ثانيًا، وهذا الأهم، متخيَّلة باعتبارها قاعدة تحقيق التعايش الديني والمذهبي كما هو واقع في الدول العلمانية، فهذا الوجه الموجب من العلمانية ينتج مباشرة، وبصورة آلية، من الوجه السالب؛ ذلك أن «إحالة ملف هذا الخلاف إلى متحف التاريخ من شأنها أن تفتح الطريق أمام الإسلام السني والإسلام الشيعي إلى إعادة تأسيس نفسها في علاقة احترام متبادل وإلى إسقاط مصطلحات الرفض والنصب، وبالتالي التكفير والتنجيس، من قاموسهما»[399].

على هذا الأساس نقدّر أن خطاب المسألة الثقافية العربية قد أعاد، في نهاية المطاف، تقريبًا، إنتاج المضمون العلموي العقلاني لمفهوم العلمانية، وإن بصيغة «مخفَّفة»، إن صحّت الكلمة، عمّا تجلّت عليه في خطاب أيديولوجيا العلمانية العربية الذي اشتغلنا عليه في الفصل السابق؛ ذلك أن روّاد خطاب المسألة التراثية العربية، وإن لم يذهبوا إلى حدود مقولة العلمانية ذات المضمون الحدّي القصووي القائل بحتمية أفول الدين واندثاره، لم يبتعد متخيَّلهم بشأن الخيار العلماني الذي يطرحونه بديلًا في الواقع العربي، كثيرًا عن جوهر الموقف العلماني الأيديولوجي[400]، من جهة كونه لا يغادر مربع العقلانية الصرف، وكذلك من جهة كونه لا يتحدَّد باعتباره بديلًا موجبًا يقوم بذاته أولًا بقدر ما يتحدَّد باعتباره بديلًا سالبًا بالأساس، يتحقّق عربيًا، بصورة آلية، بمجرَّد الإقناع بضرورة تجاوز التراث الديني الذي تتمسك به وتدعو إلى الرجوع إليه الحركات الأصولية والسلفية والمذهبية. إن هذا الموقف العقلاني السالب يصبُّ في مقولة العلمانية باعتبارها انحسارًا للدين في المجال الفردي الخاص،

وإفساحه المجالات العامة للعلم وللعقل من حيث كونهما بديلين منه، بإطلاق، في فهم الطبيعة والمجتمع وفي تدبير شؤون السياسة والاجتماع والثقافة والفنون.

تعود إشكالات متخيَّل العلمانية باعتبارها خيارًا أو بديلًا عمليًا في خطاب المسألة التراثية العربية، على هذا النحو، إلى الإشكالات والمفارقات الأصلية التي تسكن إطاره النظري والمنهجي الأوّلي، وهي التي قادته إلى السقوط في ضرب من «الوعي التاريخي الأعرج» المتمثّل في تخيُّل إمكانية التأسيس لشرعية المطلب العلماني عربيًا عبر بناء وعي بتاريخية التراث العربي الإسلامي من دون، وخارج، استيعاب تاريخية صيرورة العالم الحديث، على الرغم من أن المطلب العلماني يعني، في نهاية المطاف، انخراط المجتمعات العربية الإسلامية في هذه الصيرورة الكونية الحديثة؛ ذلك أن انعدام الاشتغال على تاريخية صيرورة العالم الحديث واستيعاب مجرياتها قد أدى إلى تمثّل الفكرة العلمانية تمثُّلًا سالبًا يقوم بالأساس على نفي مكانة الدين في السياسة والاجتماع والتشريع والمعرفة، وهذه الفكرة تجسَّدت باعتبارها خيارًا عمليًا في شكل عقلانية تُحدَّد، بدورها، تحديدًا سالبًا، أي من جهة أنها تُناقِض ما يقوم عليه الفكر الديني من أسطرة وتقديس للسلف ومذهبية طائفية ...إلخ.

نعود، في هذا المنعطف، إلى مستوى المدار المركزي في هذا الكتاب الذي هو محاولة استجلاء رهانات المجهود المعرفي، التأريخي والتحليلي والتنظيري الذي بذله بشارة من أجل تشكيل وعي تاريخي جديد بالمجريات التي قادت إلى ظهور العالم الحديث داخل السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر. ونعني هنا الرهانات المباشرة، أي المتعيّنة والملموسة في تمثّل العلمنة باعتبارها خيارات عملية يمكن أن تكون بدائل في الواقع العربي. هنا نتحدّث، على وجه التحديد، عن رهانات يمكن أن يحققها هذا الوعي التاريخي، أساسها مراجعة فكرة الترادف المطلق بين العلمنة والعقلنة وتجاوز التراث الديني وانتفاء كل دور للدين والأفكار الدينية في الشأن العام

الاجتماعي والسياسي، وهي الفكرة التي تجعل العلمنة تُحدَّد، بالأساس، باعتبارها خيارًا سالبًا متعلقًا بمكانة الدين.

بيّنّا في المحور السابق، في مستوى مجرَّد أو شبه مجرَّد، أن طبيعة الوعي التاريخي المباطن لإطار تاريخية العالم الحديث قادت إلى تمثّل موجب للفكرة العلمانية، وأن الدولة الحديثة هي التي تشكّل الوجه الرئيس الموجب من صيرورة العلمنة، أو لنَقُل العنصر القاعدي والرئيس في هذا الوجه. وإذ تبدو الدولة الحديثة على هذا النحو، في نظرية العلمنة عند بشارة، فذلك لأنها أنتجت وجسّدت وكرّست مضامين جديدة موجبة، مقارنة بالكيانات السياسية التي كانت سائدة قبلها؛ إذ كان «لا بد من أجل رفع سلطة الدولة فوق المذاهب والديانات وغيرها أن تضمن السلطة بُعدًا أخلاقيًا موجبًا، لا سالبًا فحسب (بمعنى السالب القيمي أي الحياد القيمي كما تفهمه الليبرالية المتطرفة). وهذا البُعد الأخلاقي الموجب هو ما تدعو إليه عمليًا الحركات والأيديولوجيات الوطنية عند إقامة الدول»[401].

تُبرز تحليلات بشارة، كما أوضحنا ذلك تفصيلًا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، أن الطابع العقلاني لا يشكّل غير جانب مخصوص في ظاهرة الدولة ومظاهر العلمنة السياسية والاجتماعية التي أنشأتها، حتى في أعلى مراحل تمايزها من الدين، أي في نطاق الدولة العلمانية (التي تفصل تشريعيًا وبوضوح الدين عن الدولة وحتى عن السياسة).

يُبيّن بشارة، استنادًا إلى اشتغاله المعمَّق على صيرورة العالم الحديث، أن من غير الممكن أن نتحدث، في سياق عملية علمنة البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية، عن سيادة كاملة للعقلنة وانتفاء مطلق للأسطورة ولمظاهر القداسة فحسب، وإنما يمكن أن نتحدّث كذلك عن أنماط مخصوصة من التديّن ناشئة، وأديان بديلة أو أشباه بدائل من الدين، وعن أساطير معلمَنة، ومظاهر قداسة جديدة مرتبطة بالدولة الحديثة بالأساس؛ فمظاهر العقلنة في العلمنة، بحسب

مخرجات منجَز بشارة ونتائجه، لم تنتج مباشرة من تغيُّر مكانة الدين في السياسة والاجتماع والتشريع، ولكن الأقرب إلى مجريات الواقع التاريخي هو أن هذا التغير في مكانة الدين نتج ممّا صاحب نشوء الدولة الحديثة من مظاهر لا تُختزَل في الجوانب العقلانية، ولكنها تشمل كذلك جوانب معنوية وقيمية، وحتى اعتقادية، من جنس الدين نفسه؛ إذ «تعتبر كيانات مثل الدولة والمجتمع والقومية من أهم خزانات الرموز في العالم المعاصر، ومن أكثرها قدرة على استبدال المؤسسات الدينية في عقول الناس»[402].

إن استجلاء راهنية منجَز بشارة، في سياق المقارنة مع ما انتهى إليه خطاب المسألة التراثية العربية حول العلمانية، يتمُّ، في تقديرنا، من خلال استحضار مخرجات هذا المنجز، أي استحضار هذا التمثّل للعلمانية باعتبارها فكرة موجبة بالأساس، وباعتبارها خيارات عملية موجبة، فيها العقلاني وفيها غير العقلاني، وكذلك استحضار أن الدولة الحديثة هي أساس هذا التمثّل الموجب؛ ففي ضوء هذه المخرجات نفهم هامشية مبحث الدولة وضمور خطورته في خطاب المسألة التراثية العربية الذي تسيطر عليه التمثّلات السالبة للعلمانية من حيث هي فكرة ومن حيث هي خيارات عملية عقلانية، وإن كنا نجد عند عزيز العظمة تعبيرًا عن وعي بأهمية العامل الدولتي الحديث بدا متقدّمًا في بعض سياقات مجادلاته المنافحة عن العلمانية، وتحديدًا في سياق بيان أن تاريخية التراث العربي الإسلامي لا تعني قابليته للتجاوز، بل تعني كذلك أنه وقع تجاوزه بالفعل من خلال رصد جملة من «الأمارات» الدالة على ذلك، كما رأينا في المحور الثاني من هذا الفصل.

يربط العظمة هذه الأمارات بالانخراط الموضوعي للبلدان العربية والإسلامية في حركة العلمنة العالمية، ويجعل الدولة الحديثة أساسًا لهذا الانخراط، مؤكدًا: «إننا بصدد حركة تاريخية عالمية شاملة عنوانها الحداثة، وأساسها الدولة العربية الحديثة، النابليونية الطابع، القائمة على المجانسة الثقافية، والتي تقوم في إطار برنامج للمجانسة الثقافية قائم على الأخذ بمهام

أيديولوجية وتربوية وثقافية وفكرية، وجاعل من قضايا الثقافة والتربية أمورًا آيلة إلى مجال العموم الدولاتي - السياسي، وليس إلى الخاص المدني أو ما قبل المدني الذي وسم جل ثقافات ما قبل الحداثة»[403]. غير أن هذا الموقف بقي معزولًا وغير متطوّر في تفكير العظمة حول العلمنة والعلمانية عربيًا. ويعود ذلك في تقديرنا إلى الخلل الهيكلي الأوّلي الذي يسكن إطار المسألة التراثية العربية وأوصل، في نهاية المطاف، إلى تمثّل العلمانية باعتبارها خيارًا عمليًا محض عقلاني، يتجسّم بالأساس في «إهمال الدين» (والعبارة للعظمة، وقد ذكرناها سابقًا) بإطلاق؛ فمثل هذا التمثّل يفارق بنيويًا مقولة أن قيام الدولة الحديثة في البلاد العربية أو تطوُّر تشكّلها هو جزء من صيرورة العلمنة الموضوعية، بحكم أن هذه الدولة لم تهمل الدين، ولكنها سيطرت عليه وأخضعته لمقتضياتها وحوّلت وظائفه. وخارج التمثّلات الموجبة للعلمنة التي يقود إليها الوعي التاريخي الذي أسّس له بشارة، لا يمكن فهم أن مظهرًا من مظاهر العلمنة، أو طورًا من أطوار صيرورتها، كامن في وجود علاقة موجبة، أي قائمة وواصلة، بين الدولة والدين على هذه الشاكلة، أي الشاكلة التي تكون معها الدولة هي الطرف الأقوى في هذه العلاقة الثنائية.

إن تبخيس معطى الدولة الحديثة في خطاب المسألة التراثية العربية يظهر جليًا كذلك في تقييم أركون تجربة «الدولة القومية الحديثة في المغرب الكبير» (تونس والجزائر والمغرب الأقصى) التي يراها قد «تأسست بعد الاستقلال، وقلّدت أنموذج المستعمِر نفسه، أي الأنموذج المركزي اليعقوبي الفرنسي. وهو أنموذج يقول بأمة واحدة، ولغة واحدة، ومدرسة مجانية، ولكن ليست علمانية فيما يخص دول المغرب الكبير، وإدارة إقليمية مركزية، وقانون قضائي ... ولكن عندما صاغوا الدستور الوطني بناءً على هذه الأسس، فإن المعطيات الأساسية للمجتمعات المغاربية الثلاثة كانت أبعد ما تكون عن التطابق مع المسلّمات العربية والإسلامية لأيديولوجيا الدولة القومية»[404]. يُبطن أركون في هذا الفهم والتشخيص وعيًا تاريخيًا لا يرى في تأسيس الدولة الحديثة

وقيامها بتوظيف الدين وإخضاعه لمتطلّباتها (وأهمها خلق هوية وطنية مطابقة لحدود الدولة الترابية) جزءًا من صيرورة العلمنة.

لقد انعكست هذه القراءة، في مستوى الموقف السياسي، في تقديرات ثبت خطؤها، أو على الأقل نسبيتها، لواقع ما قبل الثورات العربية التي اندلعت في مفتتح العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين. فلقد اعتبر أركون أن نتيجة تجارب الدول الحديثة في بلدان المغرب «كانت هي الحالة المأساوية التي نعيشها اليوم، أزمة سياسية مفتوحة على مصراعيها في الجزائر، وانسدادات خطرة في المغرب الأقصى وتونس. (فالوضع مأزوم ومسدود)»[405]، بينما ثبت اليوم أن تجربتَي تونس والمغرب هما الأكثر انفتاحًا على إمكانات التحوّل الديمقراطي في السياق العربي[406]، أو هما الأقل انسدادًا في وجه مثل هذا التحوّل، إذا أردنا أن نعتمد لغة تشاؤمية. وحتى التجربة الجزائرية التي فشلت فيها عملية التحوّل الديمقراطي، في مطلع تسعينيات القرن العشرين، تبدو أقل مأساوية من تجارب بلدان عربية تعرف حاليًّا الفشل ذاته (ليبيا واليمن وسورية)، لا أقل مأساوية من جهة فداحة ضريبة مظاهر الاقتتال الداخلي والعنف الأهلي والتفكّك المجتمعي التي رافقت هذا الفشل فحسب، ولكنها كذلك أقل مأساوية من جهة توافر الإمكانيات الموضوعية لمعاودة التجربة وتدارُك هذا الفشل.

إن متغيّر التقدم في مشروع بناء الدولة الحديثة الذي بخّسه خطاب المسألة التراثية العربية وأهمله لدواعٍ بنيوية تتعلق بتمثّله السالب للعلمانية، فكرةً وخيارات عملية، يبدو اليومَ، حتى بالعين المجرّدة في تقديرنا، متغيّرًا وازنًا، بل ربما حاسمًا، في صنع الاختلافات البيّنة بين تجارب التغيير والتحديث في الفضاء العربي والإسلامي[407]. وهذا ما يعزز بشكل واضح، في تقديرنا، صدقية نظرية العلمنة عند بشارة وفاعلية براديغمها في التحليل والتفسير، بل يعزّز كذلك راهنيتها وفاعليتها من ناحية الأفق الذي تفتحه على مستوى التخيُّل الأيديولوجي والتخطيط السياسي العملي لمشاريع التغيير الإيجابي في

البلدان العربية، باعتبار أننا نرى أن راهنية منجز بشارة، كما ذكرنا أكثر من مرة في هذا الكتاب، تتخطى المستوى المعرفي المحض إلى المستوى الأيديولوجي والسياسي المتعلق بالمتخيَّلات المفروض أن تكون فاعلة وملهمة في الخيارات العملية والسياسية.

ونرى تقابلًا في مستوى أفق التخيُّل الأيديولوجي والسياسي يمكن رصده، في هذا السياق، باعتباره امتدادًا للتقابل الذي رصدناه سابقًا في مستويات عديدة بين النزعة السالبة في مخرجات خطاب المسألة التراثية العربية والنزعة الموجبة في مخرجات منجز بشارة؛ ذلك أن مخرجات هذا الخطاب لم تنجح، في تقديرنا، في فتح أفق جديد يتجاوز مربع العقم السياسي الذي وسم المتخيَّلات الأيديولوجية المباطنة لمختلف تجلّيات الفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر؛ إذ نكتشف عند التدقيق أن العلمانية باعتبارها فكرة وخيارات عملية عقلانية تتحدَّد بالسلب، أي بنقض التراث الديني، لا يمكن أن توصل إلى أفق أبعد من متخيَّل الموقف النضالي الثقافوي المتمترس في خطاب أيديولوجيا العلمانية العربي الذي حلّلناه في الفصل السابق. وأن يكون مدار هذا الموقف في خطاب المسألة التراثية العربية، لا ضد الدين في المطلق، بل ضد التراث الديني الذي تتمسَّك به وتدعو إليه جماعات الإسلام السياسي، فهذا «يلطّف» من حدّية الموقف العلماني السالب، ولكنه لا يمسّ جوهره؛ ففي الحالتين، نحن تجاه متخيَّل لا يمكن أن يكون من جنس البرامج السياسية، أي البرامج القابلة للتطبيق عن طريق ممارسة الحكم في الدولة، أو البرامج التي يمكن لحزب سياسي معارض أن يُحشِد حولها الناس من أجل بناء دولة حديثة أو طرح سياسات اجتماعية بديلة؛ فلا يمكن تخيُّل جماعة علمانية، بمعنى مناهضة لـ «التراث الديني» إلا في صورة جماعة ثقافية هوياتية دعوية عصبوية ترى نفسها في مواجهة الجماعات الدعوية الدينية التي ترفع لواء الدفاع عن ذاك التراث. وقد شهدنا، في المسارين الانتقاليَّين اللذين أعقبا الثورتين التونسية والمصرية، مدى كارثية

النتائج التي يمكن أن تنجم عن تحوُّل مثل هذا الاستقطاب الثقافوي الهوياتي (الإسلامي – العلماني) إلى أساس للعمل السياسي عبر ممارسة «سياسة الهوية»[408].

وإذا كنا لم نعدم في خطاب المسألة التراثية العربية دعوات موجبة ذات بُعد سياسي صريح ومباشر، ونعني تحديدًا دعوة محمد أركون إلى تسويد الدولة العلمانية المواطنية عربيًا، فإن هذه الدعوة تحديدًا نراها تعيد إنتاج العقم السياسي ذاته الذي رصدناه، في الفصل الثاني من هذا الكتاب، في نطاق متخيَّلات الفكرة القومية العربية التي تقوم على وضع الدولة، في المطلق، بعد الأمة لا خلفها، أي في حصيلتها لا في قاعدتها؛ ذلك أن فكرة الدولة العلمانية المواطنية عند أركون مبنيّة على هذا النسق نفسه تقريبًا؛ فهذه الدولة موضوعة، كما رأينا سابقًا، بعد تجاوز تراث الانقسامات المذهبية الطائفية لا خلفه، أي في حصيلة هذا التجاوز الثقافي العقلاني المحض والسالب، لا في قاعدته. نحن هنا تجاه وعي مقلوب، بالنظر إلى أن العمل التأريخي التحليلي المفصَّل الذي أنجزه بشارة قد بيَّن كيف أن الدولة الحديثة، باعتبارها عنصرًا ناشئًا (موجبًا)، هي التي كانت قاعدة للصيرورة التي أفضت إلى تجاوز الانقسامات والصراعات الدينية العصبوية في المجتمعات الغربية الحديثة. يغذّي مثل هذا الوعي المقلوب، عمليًا، في تقديرنا، متخيَّل تجاهل العمل السياسي الإصلاحي في الدول العربية القائمة، حتى تلك التي قطعت أشواطًا في البناء الحديث تنتظر الاستكمال من أجل بلوغ مرحلة الدولة – الأمة المواطنية[409]، وقد رأينا سابقًا موقف أركون السلبي، بل العدمي، من تجربة بناء الدولة الحديثة في المغرب العربي.

على هذا النحو، يبرز من جديد، وبوضوح تام في تقديرنا، كيف أن منجَز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** لا يمكن أن يكون من باب الترف الفكري أو الأكاديمي في السياقات الفكرية والأيديولوجية والسياسية العربية المعاصرة والراهنة؛ فتجلّيات الفكرة العلمانية في خطاب المسألة التراثية العربية تفيدنا،

كما أفادتنا تجلّياتها في الخطابات العربية المعاصرة التي اشتغلنا عليها في الفصلين السابقين، بمدى حاجة الفكر العربي الماسَّة إلى أعمال تأريخية وتحليلية وتنظيرية تعيد بناء الوعي التاريخي بصيرورة العالم الحديث وإبراز الوجه البنائي الموجب فيها، المتمثّل بالأساس في البناء الدولتي الحديث بمتغيراته الموجبة العقلانية وغير العقلانية؛ فوعي تاريخي مثل هذا هو وحده القادر على تحويل الفكرة العلمانية، في السياق العربي، إلى مصدر للتخيُّل السياسي العملي الموجب، بمعنى مصدر للتخيُّل المتوجّه من حيث الأصل إلى هدف بناء الدول الأمم المواطنية عربيًا، وهو هدف سياسي وموجب بامتياز، بدلًا من أن تكون منتجة للطوباويات الثقافوية السالبة.

سادسًا: آفاق في نقد العلمانية خارج مُشغِلات السياق العربي

لا يمكن أن نختم هذا الفصل من دون أن نقف وقفة سريعة تهتم بما اشتملت عليه كتابات محمد أركون من محاولات لفتح آفاق لمواقف نقدية تجاه العلمانية كما تطبّقها البلدان الغربية. بعض هذه المحاولات ظهر في الخطاب الأركوني في تسعينيات القرن الماضي، واتخذ منحى نقد العلمانية السائدة في الغرب التي يَسِمها أركون بـ «العلمانوية الضيّقة والمتعصّبة»، ويطرح بديلًا منها، يسمّيه «العلمانية المنفتحة والواسعة» التي هي علمانية تتجاوز «الجانب القانوني الشكلاني» الذي «يقضي بفصل الدولة عن الكنيسة أو الكنائس أو إيجاد تسوية معيَّنة لتنظيم العلاقات وتحديد الصلاحيات لهذا الطرف أو ذاك. يتمثَّل هذا البديل العلماني الأركوني في «توسيع المطلب العلماني وتعميقه [...] لكي يتحول إلى استراتيجية للتدخل النقدي في المواجهة العامة والشاملة الجارية بين الثقافات والتراثات المختلفة»[410].

أما المحاولة النقدية الأهم، فنرصدها في كتابات أركون الأخيرة التي

تفاعل فيها، بشكل مباشر، مع أحداث العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين التي تأجج فيها الصراع بين «الغرب» و«الإسلام» (تفجيرات 11أيلول/ سبتمبر 2001 وحربا أفغانستان والعراق) والمقولات التنظيرية الأيديولوجية التي التبس بها - وشُرِّع بها - هذا الحراك الهيمني الصراعي المعولم، من قبيل: «نهاية التاريخ»، و«صراع الحضارات»، و«الجهاد»، و«الحرب العادلة على الإرهاب»؛ ففي هذا السياق، وفي ظل الجدالات الفكرية والسياسية والأيديولوجية حول أحداث العنف والحروب التي طبعت سنوات مفتتح الألفية الجديدة، اندفع محمد أركون يدافع عن فكرة التماثل بين الأبنية الثقافية السائدة في عالمنا الراهن، الأبنية التي تسم نفسها بـ «العلمانية» والأخرى التي تسم نفسها بـ «الدينية»، وعلى وجه التدقيق بـ «الإسلامية».

ولعل أبرز ما يمكن أن نشير إليه في البداية هو أن أركون قد طوّر إطارًا نظريًا وجهازًا مفاهيميًا رأى فيه القدرة على استيعاب النقد المزدوج للمقولات الدينية والعلمانية في الوقت نفسه، وقد انطلق، في هذا الصدد، من بحوث المفكر الفرنسي رينيه جيرار عن العلاقة بين العنف والمقدس، لكنه تجاوزها إلى توسيع الفضاء الأنثروبولوجي - الفلسفي لما يدعوه الأنثروبولوجيا التاريخية النقدية، مضيفًا مفهومَي «العنف» و«المقدس» إلى مفهوم «الحقيقة» لرسم ما يسمّيه «المثلث الأنثروبولوجي» الذي «نحن منغلقون داخله»[411]. واضح أن أركون استدعى مفهوم الحقيقة بهدف استجلاب البنى الذهنية العلمانية إلى دائرة النظر النقدي في علاقة بالعنف الذي عرفته العشرية الأولى من القرن الجديد، مثلها تمامًا مثل البنى الدينية والتقليدية، وذلك باعتبار أن «المقارنة انطلاقًا من المثلث: عنف، مقدس، حقيقة تسمح بفهم دور الحقيقة داخل نظامها اللاهوتي الديني أو نظامها الفلسفي اللائيكي في شرعنة (légitimation) مختلف أشكال اللجوء إلى العنف الحربي في جميع الأزمنة والسياقات [...] ويمكننا أن نتوسَّم مستتبعات هذه

المقارنة [...] على مستوى الموقعية اللاهوتية للوحي، ولكن أيضًا على مستوى البناءات الحديثة للشرعيات الحقوقية والسياسية والفلسفية: هذه المقاربة تعني أن من الملحّ تفكيك جميع نُظم الفكر والقيم التي بناها الدين، أو العقل الحديث المسمَّى عقل الأنوار»[412].

وتمثّل أطروحة المماثَلة بين متخيَّل «الحرب العادلة» العلماني ومتخيَّل «الجهاد» الإسلامي أهم ما خلص إليه أركون من المقاربة المقارنة بين الوظائف التي تنهض بها الأفكار العلمانية والأفكار الدينية في إطار تلك الصراعات التي عصفت بالسنوات الأولى من القرن الجديد؛ ذلك أن أصحاب القرار السياسي الغربيين «يستخدمون الأنوار تمامًا كما يقوم مجاهدو الحركات الإسلامية باستخدام كلام الله في قتل الأبرياء»، ومن ثمّة فإن «كل ما يتمتّع به 11 أيلول/ سبتمبر من غنى كشفي إنما يكمن في هذا الكشف عن تلاعبات العقل الحديث والأنوار الأولى والجديدة، وعن تلاعبات المعطى المنزَّل لتغذية الصدامات الحربية»[413]. لقد كان واضحًا أن هذه التحليلات النقدية التي صاغها أركون في السنوات الأخيرة من عمره قد سعت إلى إنزال العلمانية الغربية من «عليائها»، وبيان حدود ما تدَّعيه من فروق نوعية بين مقولاتها والمقولات الدينية؛ فهو يؤكد، مثلًا، أن «الشبكة الإبستمولوجية التي أراد عقل التنوير إحلالها محلّ اللاهوت المسيحي من أجل المشروعية السياسية والمعرفية لم تفعل إلا أن أحلَّت فكرة التقدم العلمي محلّ فكرة النجاة في الدار الآخرة، كما أحلَّت المؤسسة الشكلانية للجمهورية مع الشعار الصوري المرافق لها: حرية، مساواة، إخاء»[414].

كان واضحًا أن هذه المنازع النقدية التي طوّرها أركون في آخر كتاباته لم تكن على صلة مباشرة بالمشاغل المخصوصة بالسياق العربي؛ فالعلمانية البديلة التي طرحها تحت اسم «العلمانية المنفتحة والواسعة»، لا علاقة لها بمشكلات الواقع المجتمعي والسياسي وحراكاته وصيروراته التاريخية والراهنة، هي علمانية مطلوبة على «مقاس» باحث في «الإسلامولوجي» (علم الإسلاميات)

يريد أن يؤسس «شرعية» مجاله البحثي داخل الجامعات الغربية، ويجعل الظاهرة الدينية مدار بحث جامعي، بما يتجاوز «حدود المسموح به بالنسبة لأتباع الدين العلمانوي المتطرف الذي يدعونه بالعلماني»[415].

صحيح أن المنظور النقدي الأركوني النازع إلى المماثلة بين اشتغال الأبنية الذهنية العلمانية السائدة واشتغال الأبنية الذهنية الدينية السائدة يخلص إلى أن واقع المجتمعات الإنسانية المعاصرة بصورة عامة يتطلّب نشدان قيام ثقافة إنسية جديدة تدفع في اتجاه عولمة بديلة تقوم على تضامن حقيقي بين شعوب المعمورة؛ بيْد أن وقائع اللحظة العربية الراهنة، لحظة ما بعد الثورات العربية وتجارب مراحلها الانتقالية، تُكرهنا على الاعتراف بأن واقع المجتمعات العربية ما زال ينشد بلوغ الأوضاع التي أفرزتها صيرورات العلمنة المتقدِّمة في المجتمعات الغربية الحديثة، وخصوصًا وضع الدولة - الأمة بمفهومها الحديث المتجسّد على أرض الواقع منذ أمد طويل في هذه المجتمعات. وإذا كانت الديمقراطية التمثيلية كما هي مطبَّقة في هذه المجتمعات الحديثة تبدو محدودة من منظور طامح إلى وضع أكثر أنسنة (أكثر عدالة بين جميع الناس)، فإن هذه الديمقراطية تبدو مطلبًا عزيزًا جدًّا بالنسبة إلى المجتمعات العربية الإسلامية. لا نعني بهذا المطلب إقرار آليات التعددية السياسية الحقيقية والانتخابات الحرة والنزيهة فقط، ولكن نعني به كذلك ضمان ألا تتحول هذه الآليات إلى عوامل للفرقة الوطنية والتفكك المجتمعي والتناحر الفئوي والفوضى العارمة، على نحو ما يقع في بلدان ما يسمّى «الربيع العربي».

إن أطروحة أركون في المماثلة بين متخيَّل «الحرب العادلة» العلماني ومتخيَّل «الجهاد» الإسلامي تبقى أطروحة نسبية جدًّا؛ فهي، وإن كانت فاعلة نقديًا في فضح عجرفة القوى المهيمنة ومسؤوليتها في موجات العنف والدمار التي يشهدها عالمنا، تطمس المسافة الشاسعة التي تفصل بين المتخيَّل الأول الذي يُستخدَم بطريقة براغماتية في التغطية على سياسات خارجية عدوانية واستعمارية، والمتخيَّل الجهادي الإسلامي الذي تكتوي بعنف أصحابه

التدميري والتخريبي المجتمعات العربية والإسلامية أكثر بكثير مما تكتوي به المجتمعات «الكافرة»[416]. من هنا، فإن الاستيعاب النقدي لصيرورة العلمنة التي أفرزت قيام العالم الحديث كما نعرفه اليوم يبقى المجهود الفكري الألصق بمشاغل الواقع العربي الراهن، باعتبار أن ما تحقَّق في سياق هذه الصيرورة من أوضاع سياسية واجتماعية يبقى من المطالب والطموحات الأساسية التي لا يمكن القفز عليها عربيًا، حتى إن بدت هذه الأوضاع قابلة للتجاوز في سياق المجتمعات التي بلغتها. وهنا بالضبط تكمن راهنية منجَز بشارة في تقديرنا.

(310) الكلام المثبت بين علامتي التنصيص هو حرفيًا لصادق جلال العظم من كتابه **نقد الفكر الديني**، ينظر: صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، سلسلة نقد الفكر الديني، ط 6 (بيروت: دار الطليعة، 1988).

(311) وجيه كوثراني، «ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية»، **المستقبل العربي**، السنة 11، العدد 120 (شباط/فبراير 1989)، ص 17-18.

(312) محمد جلال كشك، **النكسة والغزو الثقافي**، ط 2 ([د. م.]: [د. ن.]، 1969)، ص 124.

(313) أبو الحسن علي الحسيني الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، ط 3 (الكويت: دار القلم، 1977)، ص 128، نقلًا عن: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (بيروت/لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 147. ولمزيد من التحليل، راجع: سهيل الحبيّب، «هزيمة 1967 وتحولات المشهد الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر»، **عالم الفكر**، مج 36، العدد 2 (تشرين الأول/أكتوبر-كانون الأول/ديسمبر 2007).

(314) حول ارتهان القراءات الماركسية للتراث العربي بحتمية البديل «الاشتراكي العلمي»، ينظر: سهيل الحبيّب، **وصل التراث بالمعاصرة: قراءة نقدية في طرح الماركسيين العرب** (صفاقس: مكتبة علاء الدين، 1998).

(315) أهم نصوص الجابري التي هي من جنس البيانات التأسيسية هو المدخل العام الذي صدَّر به كتابه: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** الصادر في طبعته الأولى سنة 1980، ثم كتابه **الخطاب العربي المعاصر** الصادر في طبعته الأولى سنة 1982. أما أهم النصوص التي تبرز فيها النزعة التأسيسية عند أركون فهي تلك التي جمعها باللغة الفرنسية في كتاب صادر في عام 1984 بعنوان *Pour une critique de la raison islamique*. وقد ترجم هاشم صالح هذا الكتاب إلى العربية بعنوان **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**.

(316) بدأ أركون في نقد «الخطاب الإسلامي المعاصر» في صفحات مطوَّلة صدَّر بها فصلًا بعنوان «الإسلام في التاريخ»، وهو الفصل الثاني من كتاب **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**.

(317) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 12.
(318) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 17.
(319) المرجع نفسه، ص 24.
(320) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 189، ويجدر ملاحظة أن الجابري لم يخلص إلى ضرورة «التحرر من التراث» فحسب، بل خلص أيضًا إلى ضرورة «التحرر من الغرب»، وقد قال في هذا الصدد: «التحرر من 'الغرب' - ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر - معناه التعامل معه نقديًا، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها»، ينظر: المرجع نفسه. لكن بالتأمل في منجَز مشروع الجابري ومختلف كتاباته، نرى أنه لم ينجز شيئًا ذا بال في شأن «تاريخية الثقافة الغربية»، وأن مجهوده الفكري قد صرفه تمامًا تقريبًا في فهم تاريخية التراث العربي الإسلامي.
(321) أركون، الفكر الإسلامي، ص 19.
(322) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 33.
(323) المرجع نفسه، ص 39.
(324) أركون، الفكر الإسلامي، ص 68.
(325) الجابري، الخطاب العربي، ص 65-66.
(326) أركون، الفكر الإسلامي، ص 65.
(327) الجابري، الخطاب العربي، ص 62.
(328) المرجع نفسه، ص 67-68.
(329) جورج طرابيشي، هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 115.
(330) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 141-142.

(331) صيغة الجمع (خطابات) هي الأدق في المطلق، باعتبار أن المقاربات في نطاق هذه المسألة مختلفة ومتنوّعة كما سنرى، ولكن طبيعة التحليل في هذا الفصل التي تفرض علينا تغليب عنصر الوحدة، باعتباره المنطق الناظم للمسألة التراثية، هي التي ستدفعنا إلى الميل في كثير من الأحيان إلى استخدام صيغة المفرد (خطاب).

(332) حول «تاريخية» هذا الموقف الذي يعود إلى أواخر ثمانينيات القرن العشرين ونصه الذي سيتكرَّر حرفيًّا في مؤلفات عديدة للجابري، منها ما سنشير إليه في قادم الإحالات، ينظر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب تليه سلسلة الردود**، تقديم فيصل جلول (الدار البيضاء: دار توبقال، 1990)، ص 45-46.

(333) يقول عزمي بشارة: «قيمة المفردة، مفردة العلمانية، ليست قائمة بذاتها، بل في الاصطلاح عليها. ويمكن الاستغناء عنها إذا خشي المشرعون من محمولاتها الأيديولوجية. وفي الولايات المتحدة يتجنب السياسيون وصف أنفسهم بالعلمانيين، لأنهم يعتبرون هذا الوصف يمس موقفهم 'الإيجابي' عمومًا من الدين، أو من احترامهم الروحانية»، ينظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(334) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 114.

(335) أركون، **العلمنة والدين**، ص 94.

(336) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 279.

(337) المرجع نفسه، ص 296.

(338) الجابري، **وجهة نظر**، ص 50.

(339) المرجع نفسه، ص 51.

(340) المرجع نفسه، ص 90.

(341) أركون، **تاريخية الفكر العربي**، ص 295.

(342) المرجع نفسه، ص 282.

(343) العظمة، **دنيا الدين**، ص 115.

(344) الجابري، وجهة نظر، ص 66.
(345) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة خليل أحمد خليل (دمشق: [د. ن.]، 1986)، ص 25.
(346) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 61.
(347) أركون، العلمنة والدين، ص 87.
(348) العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص 38.
(349) المرجع نفسه.
(350) المرجع نفسه، ص 22.
(351) المرجع نفسه، ص 49.
(352) عزيز العظمة، «العلمانية في الخطاب العربي المعاصر»، في: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 170.
(353) المرجع نفسه، ص 170-171.
(354) المرجع نفسه، ص 161.
(355) المرجع نفسه، ص 163-165؛ العظمة، العلمانية من منظور مختلف، وخصوصًا الفصل الثاني.
(356) العظمة، «العلمانية في الخطاب العربي»، ص 161.
(357) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2001)، ص 194.
(358) المرجع نفسه.
(359) المرجع نفسه، ص 206.
(360) طرابيشي، هرطقات 2، ص 11.
(361) المرجع نفسه، ص 89.
(362) معلوم أن طرابيشي ناقش فكرة الجابري منذ أن ظهرت على أعمدة صحيفة اليوم السابع في أواخر ثمانينيات القرن العشرين، من جهة سلامة القياس المنطقي الذي انبنت عليه، قبل أن يدعو إلى مناقشةِ «بعيدًا عن المنطق الشكلي» لم يقم بها بتوسع في

ذاك السياق، ينظر: جورج طرابيشي، «الإنتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير»، في: حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 136-137.

(363) طرابيشي، هرطقات 2، ص 90.

(364) المرجع نفسه، ص 92.

(365) المرجع نفسه، ص 93.

(366) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 8.

(367) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 46.

(368) الجابري، وجهة نظر، ص 40.

(369) العظمة، «العلمانية في الخطاب العربي»، ص 160.

(370) العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص 26.

(371) المرجع نفسه، ص 23.

(372) المرجع نفسه، ص 37.

(373) المرجع نفسه.

(374) بدا العظمة معنيًا، بشكل مباشر، بالرد على الجابري، ينظر: المرجع نفسه، ص 309-305.

(375) الجابري، وجهة نظر، ص 85.

(376) المرجع نفسه، ص 102.

(377) محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 87.

(378) طرابيشي، هرطقات 2، ص 98-99.

(379) المرجع نفسه، ص 99-100.

(380) المرجع نفسه، ص 9-96.

(381) أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ص 26.

(382) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 203.

(383) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 58.

(384) الجابري، وجهة نظر، ص 44-45.

(385) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 69.

(386) يقول: «ومن المعلوم الآن أن المنطق التعددي يعبّر بشكل أفضل عن مرونة الفكر البشري وحيويته. إن العقل الحديث الذي تبنيه علوم الإنسان والمجتمع اليوم لم يعد يرمي الأسطورة في ساحة الخطأ أو الخرافات الشائعة اللامتماسكة، أو المتخيّل الساذج والصبياني. على العكس، أصبح يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية»، ينظر: المرجع نفسه، ص 76.

(387) المرجع نفسه، ص 77.

(388) العظمة، «العلمانية في الخطاب العربي»، ص 156.

(389) المرجع نفسه، ص 174.

(390) المرجع نفسه، ص 175.

(391) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 181.

(392) المرجع نفسه، ص 182.

(393) المرجع نفسه، ص 205.

(394) المرجع نفسه، ص 206.

(395) المرجع نفسه.

(396) المرجع نفسه، ص 192.

(397) المرجع نفسه، ص 195.

(398) طرابيشي، هرطقات 2، ص 93.

(399) المرجع نفسه، ص 94.

(400) لم يُخْفِ أركون في سياقات فصوله الأولى التي عالج فيها قضايا العلمانية صلة عمله بمرجعية نزعات نقد الدين في الفكر الغربي المعاصر؛ فبعد طرح جملة من الأسئلة بشأن تاريخية «الخلافة» وتاريخية «الشريعة»، وتحت عنوان فرعي: «نحو ممارسة علمانية للإسلام»، يؤكد أركون: «نحن نشهد اليوم، ولأول مرّة في تاريخ الإسلام، أسئلة من هذا النوع تُطرح في هذا الاتجاه: اتجاه الشك المستمر. يذكّرنا هذا التعبير الأخير بذلك العصر الكبير للشك الذي افتُتح في القرن التاسع عشر من قبل

ماركس ونيتشه»»، ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي، ص 294-295. وهو يعتبر أن «نقد القيم الذي قام به نيتشه تجاه المسيحية [...] قابل تمامًا للتطبيق على الإسلام»، ينظر: المرجع نفسه، ص 295.

(401) بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 415-416.

(402) المرجع نفسه، ص 391.

(403) العظمة، دنيا الدين، ص 65.

(404) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 130.

(405) المرجع نفسه، ص 131.

(406) قارن قول أركون السابق بقول بشارة الذي قدَّم تونس في ذلك الوقت باعتبارها حالة عربية تتوافر فيها الظروف والشروط التاريخية للانتقال الديمقراطي، ينظر: عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 222.

(407) ينظر في هذا الصدد تحليلاتنا في: سهيل الحبيّب، الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، خصوصًا ص 281.

(408) ينظر: المرجع نفسه، ص 171-175، 219-228.

(409) لا يفهم أركون «الدولة العلمانية» إلا في صورة الدولة المواطنية الديمقراطية الليبرالية الناجزة، ولا يتخيّل وجود صور لهذه الدولة تشكّل مراحل في صيرورة تحقُّق هذه الصورة التي لم تصبح ناجزة إلا في أطوار متقدِّمة من تاريخ الغرب الحديث؛ ذلك أننا نرى أركون، في بعض السياقات، إذ يختزل العلمانية في الحرية الليبرالية، يسوّي بين الكيانات السياسية القروسطية التي تهيمن عليها الكنيسة والدول القومية الحديثة من حيث مصادرة هذه الحرية. يقول: «العلمنة تتركَّز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتُّر عام في الإنسان، وبمواجهة 'ضابط' ما موجود دائمًا وضروري أن يوجد، سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة - الكنيسة أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة»، ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 297.

(410) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 101.

(411) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح (بيروت:

دار الطليعة، 2009)، ص 51.

(412) محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 84-85.

(413) المرجع نفسه، ص 145.

(414) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 177.

(415) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 105.

(416) لمزيد من التوسع، ينظر: سهيل الحبيّب، «النقد الثقافي والعولمة البديلة: قراءة في التجلّيات الأخيرة للمشروع النقدي الأركوني»، مجلة المدونة، العدد 2-3 (2015).

الفصل السادس
إعادة بناء مفهوم العلمانية نظريًا بموجب الدولة الحديثة وراهنيته

إذا كان يمكن القول، بناءً على مخرجات الفصول الثلاثة السابقة، إن الفكرة العلمانية اتخذت، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر، مضمونًا موجبًا قوامه الانتصار للرابطة القومية في تنظيرات روّاد التيار القومي العربي في الثلث الأوسط من القرن العشرين (موجب تمايز الرابطة القومية من الرابطة الدينية)، كما رأينا في الفصل الثالث، فإن التطوّرات الفكرية والأيديولوجية التي شهدها هذا السياق في الثلث الثالث من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين قد جعلت من الفكرة العلمانية فكرة سالبة تتعلّق بمتغيّر الدين بالأساس. وهذا ما رأيناه في الفصل الرابع من خلال تحليل الخطاب اليساري الماركسي الوليد بعد هزيمة 1967، كما رأيناه في الفصل الخامس من خلال تحليل خطاب المسألة التراثية العربية الذي، وإن لم يذهب إلى المستوى الحدّي القصووي القائل بحتمية أفول الدين واندثاره، كما في خطاب اليسار الجديد، فإنه لم يبتعد كثيرًا عن جوهر الموقف الذي يرى العلمانية بديلًا سالبًا بالأساس يتحقّق عربيًا، بصورة آلية، بمجرَّد الاقتناع بضرورة تجاوز التراث الديني الإسلامي.

بناءً على هذا، نقدّر أن العمل التحليلي المقارن الذي أنجزناه في الفصول الثلاثة السابقة يبيح لنا الاستنتاج أن أحد وجوه الإضافة والراهنية في الجزأين الأوّلَين من منجز بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، يتمثّل، كما أكدنا في أكثر من موضع سابق من هذا الكتاب، في أنه يُحوّل وجهة الفكرة العلمانية، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي، نحو أفق المتغيّر الموجب للدولة الحديثة. ولعل من باب الدقّة أن نتحدّث هنا عن الفكرة العلمانية كما يمكن استخلاصها واستشفافها من منجَز بشارة، بحكم أن الهدف المباشر منه لم يكن التأسيس للعلمانية من حيث هي فكرة أيديولوجية مباشرة قوامها موجب

الدولة الحديثة. والحق أن بشارة لم يكن في حاجة إلى أن يبذل كل هذا المجهود البحثي والتنظيري من أجل تأسيسِ أيديولوجي من هذا القبيل كان قد قام به، عمليًا، في كتابَيه **المجتمع المدني** وفي **المسألة العربية** اللذين أبرز فيهما كيف أن بديل المجتمع المدني/ الأمة – الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة يتضمَّن الحلول المطابقة لأزمات الواقع العربي المتعيّنة. وهذا البديل المتشوَّف إليه عربيًا لم يتجسّم، فعليًا وعمليًا، إلا في بلدان لا شك في صفتها العلمانية، لكن المثير للانتباه أن بشارة لم يؤسِس له في هذين الكتابين بصفته تلك، أي بصفته «بديلًا علمانيًا» أو «بديل العلمانية»، وارتكز التأسيس عند بشارة على تحليلات هدفت إلى بيان كيف أن هذا البديل يتضمّن حلولًا للمشكلات المتعيّنة القائمة في الواقع العربي، من دون أن يسم هذه الحلول بالعلمانية أو يسعى إلى بيان صلتها بـ «العلمانية الحقيقية» وصلة نقائضها (كالاستبداد السياسي العربي) بـ «علمانية مزيَّفة».

وإذا كان منجز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** تناسل من رحم هذا المشروع الفكري العام، فإن بشارة لم يكتب هذا الكتاب الضخم لغايات تأسيسية سياسية مباشرة هدفها «الدفاع» عن علمانية بديل الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة الذي يدعو إليه في مقابل صفة دينية أو علمانية «زائفة» تتّصف بها الأنظمة الاستبدادية العربية، أو في مقابل بدائل «دينية» تطرحها قوى الإسلام السياسي، كما هو الشأن بالنسبة إلى روّاد هذا الخطاب؛ ذلك أن الغاية المباشرة من إنجازه، كما أبرزناها في الفصل الأول من هذا الكتاب، إنما هي بناء الفهم التاريخي الذي من دونه لا يمكن فهم علاقة التحول الديمقراطي بالدين وأنماط التديّن ومعالجتها، أي فهم ومعالجة لإشكالات الديمقراطية وأنماط التديّن في الإسلام التي تمثّل مدار كتابٍ كان مفروضًا أن يكون جزءًا ثانيًا لكتاب **في المسألة العربية** قبل أن يتوسَّع مدار المشروع. وهذا الفهم التاريخي للعلاقة بين التحولات الديمقراطية والتحولات التي تطرأ على أنماط التديّن هو، في وجهه الآخر، فهم تاريخي لصيرورات العلمنة التي

شهدتها بلدان العالم الحديث وأفضت إلى نشوء الدول - الأمم المواطنية، ومن ثمّة فهو يمكّن من استخلاص العناصر العامة في هذه الصيرورات، وتجريدها في أنموذج نظري (براديغم) يعيد بناء مفهوم العلمانية، وهذا ما أنجزه بشارة في المطاف الأخير.

أن تكون حصيلة منجَز بشارة، في نهاية الأمر، أنموذجًا نظريًا في «فهم علمنة السياسة والدولة»، فهذا يعني أن رهاناته وراهنيته، في السياق العربي، معرفية بالأساس. وهذا صحيح، في تقديرنا، لأن بشارة يؤسس لبراديغم جديد غني بالمفاهيم والأدوات والفرضيات المنهجية القابلة للتطبيق والتجريب في عدد غير محدود من البحوث والدراسات التي تعالج قضايا مسارات التاريخ العربي ومسارات الفكر العربي والواقع والفكر العربيَّين الراهنَين في علاقة بالحقائق المفرَزة بعد منعطف الثورات العربية. ويُفترَض أن بحوثًا ودراسات من هذا الجنس قابلة أن ترى النور في السياق العربي. بيد أن مدار الاشتغال ومنحى المقاربة في هذا الكتاب هدفا إلى بيان جانب آخر من رهانات وراهنية للمعرفة التاريخية والنظرية التي يشتمل عليها منجز بشارة في السياق العربي المعاصر والراهن، ألا وهي رهاناته وراهنيته في الوعي الأيديولوجي وفي التخيُّل السياسي (وضع البرامج لتغيير الواقع). لهذا يلحظ القارئ أننا لم نتحدث، في مختلف فصول هذا الكتاب عن منجَز بشارة باعتباره يؤسس، بصورة مباشرة، للخيار الدولتي الحديث في الواقع العربي من حيث كونه بديلًا أيديولوجيًا مباشرًا من البدائل المضمَّنة في الطروحات العلمانية العربية التي اشتغلنا عليها، بقدر ما تحدثنا عنه باعتبار أنه يمكن أن يكرّس، في السياق الفكري والأيديولوجي الراهن، ما وسمناه باستمرار بـ «الوعي الدولتي الحديث» الذي هو فكرة عامة ومجرَّدة من المتعيّن التاريخي الغربي، مفادها أن بناء الدولة الحديثة يشكّل العامل القاعدي في الصيرورة التي أفضت إلى قيام بنية المجتمعات وأشكال وحدتها وانتظاماتها السياسية والاجتماعية كما نعرفها في الوقت الحاضر[417].

ولئن تركّز عملنا في الفصول السابقة على المقارنات التي كانت كل مرة تستدعي منا التنصيص على جوانب مخصوصة من مخرجات منجَز بشارة، فإن عملنا، في هذا الفصل، ينحو بقدر أكبر في اتجاه تعميم ما نراه علاقة قائمة بين منجَز بشارة النظري حول العلمانية والبديل الدولتي الحديث باعتباره خيارًا أيديولوجيًا وسياسيًا مطروحًا عربيًا اليوم. وهذه العلاقة هي، على وجه الدقة، علاقة نظرية معرفية في العلمانية (أنموذج نظري) بوعي أيديولوجي وسياسي قابل لأن يقام عليها أو يُستوحى منها.

ولكن هل يحتاج وعي أيديولوجي وسياسي مثل هذا إلى مرتكَز نظري كالذي يجسّمه براديغم بشارة؟ ذاك هو السؤال الذي سنشتغل عليه في هذا الفصل، محاولين استجلاء ما نعتبره وجهًا من وجوه الراهنية الأيديولوجية والسياسية للجانب النظري الصرف من مخرجات منجز بشارة. ولكن بعد أن نبيّن، على وجه التدقيق، كيف أن الأنموذج النظري الذي قدّمه بشارة قد أعاد بناء مفهوم العلمانية (لا تعريفها سياسيًا) عبر تجريدها وتعميمها في متغيّر الدولة الحديثة (ومتغيّر العلم الحديث) باعتباره متغيّرًا موجبًا قاعديًا أفرز عناصر مستحدثة في السياسة والاجتماع بالأساس، وفرض، من ثمّة، زوال عناصر أخرى تتعلق بمكانة الدين في هذين المجالين[418].

أولًا: أنموذج بشارة وإعادة بناء مفهوم العلمانية نظريًا

سبق أن نصّصنا، في أكثر من موضع في هذا الكتاب، على فكرة مركزية في تقديرنا، مفادها أن مفهوم التمايز، كما استخدمه بشارة، أي باعتباره المرادف النظري للعلمنة، يشكّل بديلًا من مفهوم الفصل بين الدين والدولة في السياق الفكري العربي المعاصر والراهن. ومفهوم التمايز هو الذي جعل نظرية العلمنة، في منجَز بشارة، نظرية في الدولة، كما بيّنّا ذلك تفصيلًا في الفصل الثاني من هذا الكتاب. والتمايز مفهوم موجب بامتياز؛ لأنه يتعلق بعمليات

نشوء عناصر ذات طابع دنيوي وصيروراتها، وتمايزها من مكوّنات الدين. وإذ يعني التمايز في الحداثة، تحديدًا، «نشوء العلم الحديث» و«نشوء الدولة الحديثة»، فإن هذا التمايز المخصوص لا يشذّ عن القاعدة التي مفادها أن «التمييز بين الديني والدنيوي لا يعني فصلًا مطلقًا بينهما، كما لا يعني بالتأكيد فصلًا مطلقًا بين المقدَّس والدنيوي في أي مرحلة من مراحل هذا التمايز»[419].

كذلك، سبق أن نصّصنا أيضًا، وفي أكثر من سياق من هذا الكتاب، على أن بشارة يُجري مفهوم التمايز باعتباره مرادفًا للعلمانية من حيث هي حراك تاريخي موضوعي، مميزًا إياها من العلمانية من حيث هي دعوة أيديولوجية. وبهذه الكيفية، فإن مفهوم التمايز يكثّف نظريًا معنى تاريخية العلمانية (تنزيلها في سياق تاريخي كما يشير عنوان الكتاب)، أي يتيح إمكانية تمثّلها تاريخيًا عبر فهم صيرورة العلمنة وتفسير مجرياتها في الحراكات السياسية والاجتماعية والثقافية، وحتى الاقتصادية، المتعيّنة. وثمّة علاقة صميمية، في تقديرنا، بين أن يعيد مفهوم التمايز بناء الوعي بظواهر العلمنة بناءً تاريخيًا وأن يعيد بناء مفهوم العلمانية بناءً نظريًا موجبًا؛ إذ لم يكن بمقدور بشارة أن يؤسّس لأنموذج نظري يجرّد العلمانية ويعمّمها في موجب الدولة الحديثة وموجب العلم الحديث من دون أن يعيد تشكيل تاريخية صيرورة نشأة المجال العلماني باعتبارها الطرف الرئيس من الجدلية التي يمثّل انحسار المجال الديني (لا انحسار الدين أو التديّن بإطلاق) وتحوُّل أنماط التديّن طرفها الثاني.

إذا كانت العلمنة، بحسب هذا الأنموذج، في أساسها الأوّلي والرئيس عملية موجبة، بمعنى عملية تسبق فيها المتغيّرات الناشئة الموجبة المتصلة بالدولة والعلم الحديثَين المتغيرات السالبة المتعلقة بمكانة الدين ووظائفه السياسية والاجتماعية والمعرفية، فإن استخلاص هذا المضمون الموجب، ومن ثمّة تجريده وتعميمه نظريًا، لا يمكن أن يتم باستقراء مآلات صيرورة العلمنة ونتائجها فقط، ولكن بتحليل مجريات تطوُّرها كذلك؛ فالاستقراء والفهم التاريخيان للتحولات التي شهدتها المجتمعات الغربية الحديثة هما اللذان مكّنا

بشارة من تبيُّن أن العناصر الفكرية التي أسّست للدولة الحديثة وكرّستها في الواقع العملي هي أوسع وأعمق من أن تُحدَّ بالسالب الديني، لأنها أفكار قائمة وموجبة في ذاتها؛ إذ «لم يكن التنظير للدولة، وما رافقه من ازدياد في حضورها ونفوذها، ونشوء مفهوم الوطنية وتجسُّد واقعها في الثقافة والسياسة مجرّد بديل من الحق الإلهي، أو تحرير الأفراد من علاقات التبعية الشخصية 'الفيودالية'، وتحويلهم إلى أفراد أحرار تعاقديين (يتمتعون بحقوق تعاقدية اتحادية) فحسب، بل جعلت هذه النظريات الدولة مذهبًا متفوقًا على الدين»[420]. إن الوجه الرئيس لصيرورة العلمنة السياسية هو نشوء الأفكار التي مدارها علوية الدولة لا أفول الأفكار التي مدارها علوية الدين، هذا ما يُستفاد من منجَز بشارة الذي يبيّن كيف «أنشأت الفلسفة السياسية في التنوير 'مذهبًا للدولة' مؤلفًا من قواعد ميتافيزيقية تؤهله لتمثيل عقلاني لأخلاق اجتماعية ولقيم مثل الحرية والمساواة، خصوصًا عند روسو وهيغل»[421].

تبيّن تحليلات بشارة لصيرورات العلمنة في الغرب وتطوّراتها التاريخية أن الموجب الدولتي في السياسة والاجتماع مثّل شرطًا لحدوث المتغيرات السالبة التي طرأت على مكانة الدين في هذين المجالين، وهو ما أفضى به إلى استنتاج مفاده أنه «لا يمكن أن تنجح الدولة في التنافس مع المقدَّس والدين، وفي تسويق المعنى لحياة الأفراد بواسطة الخواء والحياد، ومن هنا تُمنح الدولة معنى طوال التاريخ الحديث. وحتى في الدولة الديمقراطية الليبرالية لا بد أن يُستعاض عن تفوُّق القوى التي تسوّق المقدَّس في سوق الأفكار على غيرها، بتوافق الشعور الوطني الدولتي لوضع مبادئ أخلاقية إنسانية وديمقراطية»[422]. إن مثل هذه المستخلَصات المستفادة من الاستقراء والتحليل التاريخيَّين هي التي ستتيح لبشارة بناء أنموذج نظري جديد يعيد بناء مفهوم العلمانية نظريًا.

وفي مقابل التكثيف السائد لمضمون مفهوم العلمانية في مقولة فصل (أو

استقلال) الدين عن الدولة، أو عن السياسة بصورة عامة، يمكن تكثيف هذا المفهوم، بحسب المضمون الذي يوافق نظرية بشارة، في مقولة «بروز قوة الدولة في مقابل المؤسسة الدينية، ومنطق الدولة في مقابل الدين»[423]، مع التنصيص على معطى رئيس، وهو أن الدولة ظاهرة حديثة، أي إنها لم تنشأ، ومن ثمّة لم تتمايز من الدين، إلا في عصور الحداثة، إذ أصبحت تشكّل وإيّاه مركّبًا (المركّب بطبيعته لا يكون إلا بين عنصرين متمايزين). إن معنى بروز قوة الدولة ومنطقها في مقابل الدين ومؤسساته هو المعنى الأكثر عمومية الذي يكثّف مفهوم العلمانية ويجرّد العنصر الأكثر ثباتًا والأكثر تواترًا وحضورًا في مختلف الصيرورات التاريخية التي تدخل ضمن جنس صيرورات العلمنة في الحداثة وفي مختلف الأطوار التي تمرّ بها. أما معنى انفصال الدولة عن الدين، وما يتضمنه من حياديتها (موقفها السالب) تجاه جميع الأديان والعقائد، فهو لا يوصّف، ولا يحلّل، غير حالات وأطوار مخصوصة من هذه الصيرورات، هي حالات العلمنة وأطوارها المتأخرة التي يمكن أن نرصدها حسّيًا في واقع شطر من الدول المعاصرة.

تبيّن تحليلات بشارة أن المظهر الأبرز الذي تتجلّى من خلاله عملية العلمنة، أي يتجلّى فيه العامل الدولتي باعتباره عاملًا قاعديًا في إعادة تشكيل المجال الديني، خصوصًا في بدايات صيرورة الحداثة، إنما هو مظهر إخضاع الدين والتديّن المسيحيَّين ومؤسسة الكنيسة لصيرورة تشكيل الدولة الإقليمية وتشكيل الهوية الوطنية المتطابقة مع حدود هذه الدولة؛ ففي هذا المظهر يبدو، بوضوح، كيف أن الحاجة الموجبة المتمثّلة في بناء الدول وهوياتها هي التي حدّدت الحاجة السالبة المتمثّلة في تقليص نفوذ الدين بإعادة توظيفه على نحو آخر في مرحلة أولى قبل «تركه وشأنه» في مرحلة متقدمة من مسار التعلمن؛ ذلك أن «ما حصل في مقدّمات الحداثة الأوروبية هو محاولة دمج الشرعية الدينية والدنيوية في شخص الملك، وكذلك توحيد الدولة/ الأمة دينيًّا. ودام الصراع حتى الأمة ما عادت تتطابق مع الانتماء الديني، ولم يكن هذا ممكنًا من

دون سيطرة منطق الدولة على الدين، وذلك قبل التحييد النسبي التدرُّجي للدولة في الشأن الديني»[424].

وعلى هذا النحو، فإن مضمون مقولة تفوُّق الدولة على الدين في نظرية بشارة يفيد أن علاقة الدين بالدولة الحديثة، في نطاق العلمنة نفسها وصيرورتها التاريخية، لا تُختزل في علاقة الانفصال أو الاستقلالية في صيغتها الدستورية، فليست هذه إلا صورة من صور هذه العلاقة، أي صورة من الصور التي تكرّس تفوُّق الدولة وغلبة منطقها. ومبدأ الفصل بين الدين والدولة في الدساتير والقوانين هو عنوان للصورة المآلية التي استقرَّت عليها أوضاع البلدان الغربية بعد أن قطعت شوطًا واسعًا في صيرورة العلمنة. وخلافًا لما يتصوره أغلب المناصرين للفكرة العلمانية في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، فإن فصل الدين عن الدولة هو من جنس أفعال العلمنة التي أسهم فيها رجال الدين، و«يبدو ذلك بشكل جلي مع ارتفاع منطق الدولة فوق المؤسسة الدينية وفكرها، وإخضاعها له. هكذا تنشأ 'العلمنة الدينية' التي تدعو إلى تحييد الدولة في مجال الدين للمحافظة على الحرية الدينية وضد الإكراه الديني الذي يتضرَّر منه المتديّن المختلف»[425]. غير أن هذا لا ينفي وجود سياقات تاريخية (ومن ثمّة احتمالات نظرية يستوعبها الأنموذج) ترفض فيها المؤسسة الدينية الفصل، بيْد أن هذا الرفض الذي لا يدوم طويلًا «يسير في طرق متعرّجة يجري في نهايتها تفضيل الفصل على الخضوع لمنطق الدولة»[426].

هكذا يعيد بشارة بناء المفهوم النظري للعلمانية، جاعلًا الموجب الدولتي الحديث، لا السالب الديني، هو النواة الصلبة والعنصر الرئيس فيه. وفي نطاق هذا الأفق النظري الجديد يمكن فهم وتمثّل أن مظهرًا من مظاهر العلمنة، أو طورًا من أطوار صيرورتها، كامن في وجود علاقة موجبة، أي قائمة وواصلة، بين الدولة والدين، وهذه العلاقة الموجبة تخدم، بالأساس، مصلحة الدولة باعتبارها الطرف الأقوى في هذه العلاقة الثنائية؛ إذ «في الدولة الوطنية،

بصفتها دولة وطنية، وفي سياسات الهوية داخل الدولة الوطنية»[427]، يبقى من الوارد والممكن «إضفاء القداسة على القيم السياسية التي تعرضت للعلمنة بربط الدين التقليدي نفسه بالهوية الوطنية في مقابل الآخر، أي في مقابل الهويات الوطنية الأخرى التي تعتنق ديانات أخرى»[428]. ولم يكتفِ بشارة بتثبيت مثل هذه الصياغات النظرية التي تكثّف وتجرّد تجارب عينية يستقرئها في السياق الغربي الحديث[429]، ولكنه اشتقّ فرضية نظرية أخرى لصورة من صور علاقة الوصل الممكنة بين الدين والدولة في نطاق العلمنة ذاتها (في نطاق قيام الدولة الحديثة وتفوُّق منطقها)، وهي صورة «بقاء الدين في السياسة بعد علمنة الأخيرة مثلًا، وعبر استخدامه من الدولة. وهذه حالة لم نستقرئها بعد، ونكتفي بالاستدلال عليها نظريًا بالمقارنة، خاصة بعد نماذج الملَكيات المطلقة في أوروبا؛ ذلك أن ما نقصده هنا قد يصلح لتفسير ظواهر في العالم الثالث الذي جرى فيه تحديث الدولة بأسرع مما جرى تحديث المجتمع وقبل علمنة الوعي الاجتماعي»[430].

ثانيًا: إمكانات تطور الفكرة الدولتية عند دعاة العلمانية العرب ومعوقات المفهوم الكلاسيكي

لكي نستجلي الراهنية الأيديولوجية، ومن ثمّة السياسية، لهذا الوجه المخصوص من منجَز بشارة، أي وجه إعادة بناء مفهوم العلمانية نظريًا بالموجب الدولتي الحديث، يجدر، في تقديرنا، استحضار بعض معالم المخاضات التي تشهدها الفكرة العلمانية عند جماعة من دعاتها في السياق العربي الراهن، أي انطلاقًا من بدايات القرن الحادي والعشرين ومنعطف الحراكات الثورية العربية وتجارب الانتقال الديمقراطي خاصة؛ إذ بدا لبعض المثقفين والناشطين السياسيين العرب من ذوي الميولات القومية اليسارية أنه لم يعد بإمكان هذه الفكرة أن تبقى في حدود الفكرة الهدمية السالبة التي أساسها

ضرورة نفي مكانة الدين في الدولة والسياسة والاجتماع والتشريع؛ فمع استفحال أزمة الاستبداد السياسي وتنامي شرعية مطلب التغيير الديمقراطي في البلدان العربية، بدا أن طرح الفكرة العلمانية، في هذا السياق، باعتبارها خيارًا يستهدف، استهدافًا مباشرًا، حركات الإسلام السياسي وفكرها ومشاريعها، ليس طرحًا غير مطابق فحسب، بل هو كذلك طرح يخدم الأنظمة العربية المستبدة التي كثيرًا ما كانت تصنع «شرعية» لنفسها بزعم أنها تمثّل «درعًا واقية» في وجه الإسلاميين الذين يتحيَّنون الفرصة للانقضاض على الحكم و«أسلمة» المجتمع، بمجرّد أن يتاح تنظيم انتخابات حرة ونزيهة وشفافة. ينطبق هذا الأمر خصوصًا على الأنظمة الحاكمة في بلدان مثل مصر وتونس وسورية والجزائر، وهي أنظمة كانت ترفع شعارات الدفاع عن الحداثة والمدنية لاستمالة القوى العلمانية وعزل حركات الإسلام السياسي والتضييق على كل نَفَس نقدي، مهما كان طابعه، تجاه سياسات الاستبداد والفساد التي تمارسها.

كان واضحًا أن أزمة الاستبداد السياسي الذي استفحل في ممارسات الأنظمة العربية التي تصنّف نفسها «مدنية» أو «علمانية»، وكذلك انفجار الصراعات الطائفية في كثير من الأقطار المشرقية (العراق وسورية واليمن والبحرين، فضلًا عن لبنان)، من ضمن أهم العوامل التي دفعت ببعض المثقفين والناشطين السياسيين من ذوي الميولات القومية اليسارية إلى محاولة ربط الفكرة العلمانية بخيار الدولة الحديثة المواطنية الديمقراطية، وذلك باعتبار أن هذا الخيار هو عنوان لتحقيق التحول الديمقراطي الذي غدا مطلبًا عينيًا ملحًّا في واقع هذه الكيانات، وعنوانًا لتحقيق وحدة مجتمعاتها كذلك (المجتمعات العربية القُطرية) وتجاوز التصدعات الطائفية والقبَلية التي أصبحت عنصرًا أساسيًا من عناصر أزمة هذا الواقع. وعلى هذا النحو، أصبح مطلب الدولة الحديثة بوضوح، عند بعض هؤلاء المثقفين والناشطين، أفقًا عمليًا سياسيًا للعلمانية، أي الهدف الذي من أجله توجد حاجة إلى العلمانية في

الواقع العربي؛ ذلك أن «العلمانية ضرورية للشعوب التي لم تفلح بعد في إنتاج حياتها النوعية دولةً وطنيةً حديثة، أو لم تفلح بعد في إنتاج شكل سياسي حديث لوجودها الاجتماعي. فمنذ اغتالت 'الثورة' جنين الدولة الوطنية في بلداننا، باتت هذه البلدان أمام أحد خيارين: إما الدولة الوطنية الحديثة وإما اللادولة، والخيار الثاني هو استمرار العسف والطغيان والتأخر والاستبداد»[431].

ولمّا كانت محاولة التفكير في العلمانية، أو بالأصح محاولة إعادة التفكير فيها، على هذا النحو، قد صدرت من منطلق البحث عن أفق للتغيير ولحل المشكلات العينية في الكيانات العربية القُطرية القائمة، فطبيعي أن يكون الهاجس الرئيس عند روّاد هذا المنطلق هو، في نهاية المطاف، تسييس الفكرة العلمانية، بمعنى تحويلها برامج سياسية قابلة للتجسُّم في الواقع المتعيّن؛ ذلك أن التنصيص الواضح على البديل الدولتي المواطني الديمقراطي الحديث يمثّل شكلًا من أشكال الوعي بضرورة تجاوز العقم السياسي الذي اتصفت به تمثّلات الفكرة العلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر. وكما أبرزنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب، فإن هذه التمثّلات لم يكن في مقدورها أن تقود، في نهاية المطاف، إلا إلى أنماط من «الوعي الثقافي» مولّدة أشكالًا من التخندقات الطائفية الجديدة في المجتمعات العربية المعاصرة. وقد عبَّر جاد الكريم الجباعي عن مقصد تسييس الفكرة العلمانية بهذا المعنى، في قوله: «إذا كان لتفاؤلنا أو رجائنا بعض من أساس واقعي، فإن قضية العلمانية سوف تنتقل، ولا بد أن تنتقل، من دائرة السجال الثقافي إلى دائرة الفعل السياسي، لبناء الدولة الوطنية، أو إعادة بنائها، في كل بلد على حدة»[432].

صحيح أن تطوير المضمون السياسي للفكرة العلمانية، على هذا النحو، تم بفعل تأثير مجريات الواقع العربي التي كانت تتطوَّر (تأجُّج الصراعات الطائفية في أكثر من بلد عربي) في اتجاه إقامة المزيد من الأدلة على أن حل أزمة الدول القُطرية العربية أعمق من أن يُختزَل في القضاء على الأنظمة الاستبدادية

(وهو الوهم الذي سقط فيه روّاد الخطاب الوفاقي)[433]. بيْد أن هذا الأمر يجب ألا يجعلنا نُسقِط التأثير البارز للمتغيّر الفكري المتمثّل في مشروع بشارة الذي أدخل إلى مجال المفكَّر فيه في الفكر العربي الراهن، منذ أواخر القرن الماضي، طرحًا سيؤدي دورًا مرجعيًا أساسيًا في هذا الخطاب المراجِع للفكرة العلمانية عربيًا، وإن لم يكن معلنًا[434]، ونعني به طرح تحويل البلدان العربية القائمة (الأقطار الحالية) إلى مجتمعات مدنية/ دول - أمم مواطنية ديمقراطية. كانت تحليلات بشارة النظرية والسياسية في التأسيس لهذا البديل، خصوصًا في كتاب في **المسألة العربية**، مركَّزة، كما ذكرنا، على بيان كيف أنه يتضمَّن حلولًا للمشكلات المتعيّنة القائمة في الواقع العربي، من دون أن يسِم هذه الحلول بالعلمانية أو يسعى إلى بيان صلتها بصيرورة العلمنة (التمايز) في الحداثة، على الرغم من أن هذا الطرح علماني بطبيعته (بمعنى دنيوي المرجع)؛ لذا كان ممكنًا أن يقوم هذا البديل بذاته عند بشارة، أي أنه لا يحتاج إلى سردية أو أنموذج نظري يبرِره.

أمّا وقد غدا هؤلاء المثقفون ممن كانوا ذوي ميولات قومية يسارية في السابق يقدّمون مشروع الدولة الحديثة المواطنية الديمقراطية في كل بلد عربي قائم باعتباره مشروع «العلمانية الحقيقية» (لا مشروع الدولة القومية الواحدة والمجتمع العربي الاشتراكي الموحَّد)، فإن إشكالات مخصوصة أصبحت تواجههم، يمكن استبيانها من قول جاد الكريم الجباعي: «كانت الدراسات العربية الجادة والمعمَّقة، في موضوعنا، ولا تزال، تتناول 'المجتمع العربي' الأكبر أو الأوسع، بصورة عامة. ويبدو أن فائدتها محدودة ربما، لمن يريد أن يبحث في المجتمع السوري، أو اللبناني أو المصري أو غيرها من المجتمعات (العربية) المخصوصة. كما أن الدراسات والأبحاث التي انتهت إلى بناء نماذج نظرية خالصة، مثل المجتمع الزراعي والمجتمع الصناعي وغيرهما، قد لا تفيد إلا في الخطوط العامة والمبادئ العامة كسابقتها»[435]. يشير هذا القول إلى ضربَيْن من الصعوبات المعرفية التي تعترض روّاد هذا المنزع الذي يريد أن

يربط الفكرة العلمانية بالخيار السياسي الدولتي الديمقراطي المواطني: أوّلها يتعلق بغياب الدراسات التاريخية والاجتماعية التي تتعامل مع البلدان العربية ومجتمعاتها باعتبارها بِنى قائمة ومستقلة عن إطارها القومي الجامع. وغياب مثل هذا النوع من الدراسات يشكّل صعوبة بالنسبة إلى من يرى هذا الخيار السياسي من حيث هو مشروع مطروح تحقيقه في الكيانات القُطرية العربية القائمة (في مرحلة أولى على الأقل)، وبديل من مشروع نفيها وبناء الدولة القومية العربية الواحدة.

أما الضرب الثاني من الصعوبات، وهو الأهم في تقديرنا، فيتعلق بغياب الأنموذج النظري المعرفي (البراديغم) الذي يمكن أن يصوغ، على نحو أعمق من تعريف المتعيّن المباشر، العلاقة بين العلمانية، باعتبارها مفهومًا مجرّدًا من ظواهر تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية مخصوصة، وبين بديل الدولة – الأمة المواطنية الديمقراطية الذي باتت تقول به الفكرة العلمانية عند بعض المثقّفين والناشطين العرب. تترجِم هذه الإشكالية المتعلقة بغياب أنموذج نظري معرفي مناسب، في تقديرنا، واقع السياق الفكري والأيديولوجي الراهن الذي بدأت تتغلغل فيه فكرة الدول – الأمم المواطنية الديمقراطية الحديثة، باعتبارها بدائل عملية، سياسية واجتماعية، من الأوضاع المتأزمة في البلدان العربية القائمة، وذلك بفضل وجود مرجعيات أسَّست لهذه الفكرة من جهة أنها حاملة لحلول متعيّنة مطابقة لطبيعة المشكلات المتعيّنة التي تعيشها هذه البلدان. وفي طليعة هذه المرجعيات التأسيسية كتابا بشارة: **المجتمع المدني وفي المسألة العربية**، كما أسلفنا القول. بيْد أن هذا السياق بقي يفتقر إلى مرجعيات مؤسِّسة لهذه الفكرة في الوعي التاريخي، ومن ثمّة في الوعي النظري، بالصيرورة التي أفضت إلى تسويد أنموذج الدولة المواطنية الديمقراطية في شطر من عالمنا الحديث. وقد استمر هذا الوضع المفارق، في تقديرنا، إلى حد ظهور كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الذي جاء ليسدّ هذه الثغرة على مستويَي الوعي التاريخي والتمثّل

النظري في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، كما أبرزنا ذلك في الفصول السابقة وفي المحور السابق من هذا الفصل، وكما سنعود إلى ذلك في قادم سطور هذا الفصل بعد أن نشخّص الإشكالات المخصوصة في هذا المنزع الطامح إلى تطوير الفكرة العلمانية وتسييسها بالمطلب الدولتي الحديث، وهي إشكالات ترجع، بصورة عينية ومباشرة، إلى مسألة الأنموذج النظري.

تتعلق هذه الإشكاليات بالافتقار إلى نظرية في العلمانية من حيث هي مفهوم نظري، أو مجموعة من المفاهيم النظرية المتعالقة بنيويًا (كما عند بشارة)؛ فالنظرية لا تكتفي بتعريف العلمانية من خلال تعيين ظواهرها الملموسة المباشرة وتوصيفها فقط، ولكنها تُمَفْهِمها (تجعلها مفهومًا) من خلال استخلاص عناصرها المجرّدة والعامة، وتكثيفها دلاليًا على نحوٍ يمكّن من تحليل تلك الظواهر المتعيّنة وتفسير شروط نشأتها وتحولاتها التاريخية، كما يمكّن كذلك من الإرشاد إلى شروط إنتاجها وإعادة إنتاجها. على هذا الأساس، إذا كان الافتقار إلى أنموذج نظري مناسب يمثّل إشكالًا حقيقيًا في هذا الخطاب، كما يعبّر الجباعي عن ذلك بوضوح، فإن هذا الإشكال غير قائم، على وجه التحديد، في قرن العلمانية سياسيًا بموجب البديل الدولتي الحديث، فمثل هذا القرن، في حد ذاته، لا يحتاج إلى أنموذج نظري يؤسّسه، لأنه مستفاد من المعطيات الحسّية المباشرة في الدول – الأمم المواطنية الحديثة التي هي جميعها دول علمانية بامتياز.

إن هذا الإشكال قائم، تدقيقًا، في غياب البراديغم الذي يمكّن من تمثُّل الكيفية التي قادت بها العلمانية، وبالأحرى صيرورة العلمنة كما يقول بشارة، إلى بديل الدولة – الأمة المواطنية الديمقراطية في المجتمعات التي تحقّق فيها، ومن ثمّة يساعد على التخيُّل السياسي للكيفية التي ستقود بها إليه في المجتمعات العربية. ويعترف الجباعي بمحدودية النماذج النظرية المشتقة أو القريبة من الماركسية (المرجعية الأيديولوجية التي نشأ عليها أغلب الناشطين

والمثقفين العلمانيين القوميين واليساريين)، وهي نماذج تعتمد، بالأساس، مقولة قاعدية المتغير الاقتصادي (المادية التاريخية)، وتجعل ظواهر التحديث الاجتماعي والسياسي تابعة لبروز المجتمعات الصناعية أو الرأسمالية على أنقاض المجتمعات الزراعية أو الإقطاعية. وفي كلام الجباعي إقرار بما سبق أن بيّنّاه في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب، أي إقرار بأن مثل هذه النماذج التي طالما اعتمدتها القوى القومية واليسارية في النصف الثاني من القرن العشرين هي نماذج عاجزة عن الإرشاد إلى طروحات أيديولوجية وبرامج سياسية مؤدية إلى بناء الدول - الأمم المواطنية في الوطن العربي.

في ضوء غياب أنموذج نظري بديل من أنموذج (أو نماذج) التحليل الذي يعتمد مقولةَ قاعديةِ العامل الاقتصادي (أي قبل ظهور منجَز **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الذي أسَّس لهذا البديل)، نرى الجباعي ومن نحا نحوه من روّاد مراجعة الفكرة العلمانية، من حيث بديلها السياسي المباشر، يعتمدون في المستوى النظري على الأنموذج المباطن والمساوق لمفهوم العلمانية السائد المختزل في مقولة «استقلال (فصل) الدين عن الدولة»، وهو الأنموذج الذي يجعل سالب الدين العنصر الرئيس، أو «النواة الصلبة»، في العلمانية من حيث هي مفهوم عام ومجرَّد؛ بمعنى أنه يجعل العلمانية مفهومًا نظريًا مكثّفًا في المقام الأول للمتغيرات المتعلّقة بما سُلِب من الدين من مظاهر نفوذ وهيمنة ومن امتيازات سياسية واجتماعية، قبل أن يكون مكثّفًا للمتغيرات المتعلقة بالعناصر المستحدثة أو الوليدة التي أوجبت تغيّر مكانة الدين الاجتماعية والسياسية.

يتجلّى بوضوح طغيان المضامين السالبة وغلبتها على المضامين الموجبة في بعض الصياغات التي تحيل على الفهم النظري للعلمانية وبديلها الدولتي الحديث. يظهر هذا الأمر في القول: «والقصد أن العلمانية ليست عقيدة دينية جديدة تنزع إلى الحلول محلّ العقائد الأخرى أو التعويض عنها، وإنما هي قاعدة لإدارة التنافس بينها، وتنظيم طريقة التعبير عن اختلاف كل منها مع

غيرها، بما فيها العقائد اللادينية. وهي تقوم على افتراض إمكانية تحييد الاعتقاد الشخصي والفلسفي في الأمور الجماعية التي تتعلق بإدارة الدولة، حتى يمكن للدولة أن تكون دولة الجميع، وليست دولة جماعة اعتقادية واحدة»[436]. تبدو العلمانية هنا فكرة سالبة بالأساس، فهي «لا عقيدة»، ولا تحلّ محلّ العقائد، وموجَبها لا يتعدّى كونها قاعدة لإدارة التنافس بين العقائد. والدولة التي تدعو إليها العلمانية تقوم، بالأساس، على افتراض سالب، مضمونه حيادها تجاه العقائد القائمة حتى تكون دولة الجميع. وتبرز المظاهر الأكثر جلاء في هذه المفارقة البنيوية حينما يحاول روّاد هذا الخطاب الاستدلال النظري على الصفة العلمانية لبديل الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة الذي يطرحونه؛ ففي هذه السياقات تحديدًا يتحوّل هذا البديل، وهو من الناحية العملية جماع بدائل موجبة بامتياز كما أشرنا إلى ذلك من قبل، إلى جماع بدائل تتحدَّد، جوهريًا، من جهة أنها نافية لمبادئ وظواهر مخصوصة ذات طابع ديني في الغالب، أكثر من تقديمها باعتبارها مبادئ وظواهر مخصوصة في الانتظام السياسي والاجتماعي موجبة في حد ذاتها قبل أن تكون نافية لغيرها، لأنها مستحدثة ومتعيّنة في صيرورات شطر من بلدان العالم الحديث ومآلاتها الراهنة.

وهذا ما نراه مثلًا في سياق معالجة مسألة نظرية من قبيل كيف «تندمج العلمانية في المبادئ الفكرية والسياسية والأخلاقية التي تتأسس عليها الدولة الوطنية الحديثة، انطلاقًا من هاتين الصفتين ... أي الوطنية والحداثة، ومن تلازمهما الضروري». في هذه الحالة، يقع أحد هذه المبادئ على النحو التالي: «المبدأ الأول من هذه المبادئ المؤسسة هو المواطنة، بثلاثة أركانها: المساواة والحرية والمشاركة، وأبعادها: القانونية والثقافية والسياسية والأخلاقية. المواطنة، على ما أزعم، مبدأ علماني، لأنها، مؤسسة على تَساوي البشر في الكرامة الإنسانية، وتَساوي مواطني الدولة المعنية في الحقوق المدنية والسياسية، وفي الكرامة الوطنية. أما المبدأ الثاني، فيتعلق بالسيادة، سيادة

الدولة أو سيادة القانون، بصفته ماهية الدولة الحديثة وجوهرها، وهي سيادة مستمدة من الشعب. فإن من أهم معاني العلمانية أن تكون السيادة سيادة الشعب، لا 'حاكمية الله' ولا ولاية الفقيه. الشعب هو مصدر السيادة، لا 'التفويض الإلهي' ولا الخلافة ولا الإمامة. 'الشعب هو السيد، وإرادة السيد هي السيد نفسه'. وأما المبدأ الثالث، فهو الشرعية. الشعب هو مصدر الشرعية في الدولة الحديثة، ومصدر جميع السلطات، بخلاف الشرعية المستمدة من 'قانون إلهي' أو عقيدة دينية، أو فقه مذهبي، أو عقيدة (أيديولوجية) غير دينية، كالقومية والاشتراكية»[437].

يبرز طغيان النزعة السالبة بجلاء في ثنايا هذا التقديم النظري للمبادئ الثلاثة التي تقوم عليها الدولة الحديثة، وهو طغيان راجع، في تقديرنا، إلى أن الخطاب بقي يفهم العلمانية، نظريًا، باعتبارها مرادفًا لسالب المبادئ والقيم والظواهر الدينية في الاجتماع والسياسة بالأساس. لذلك، نرى أن علمانية المبدأين الثاني والثالث (السيادة والشرعية) عُرّفت، بصورة أساسية، تعريفًا سالبًا صريحًا، بمعنى أن الصفة العلمانية لكل مبدأ من هذين المبدأين لا تتحدّد من خلال مضامينه الموجبة المتعيّنة في حد ذاتها، ولكن من خلال تعارضها مع مضمون مبدأ من المبادئ الدينية. أما المبدأ الأول (المواطنة)، وإن بدا معرّفًا تعريفًا موجبًا، فإن طابعه الموجب لم يبدُ باعتباره عنصرًا ناشئًا في التاريخ، أو بالأحرى عنصرًا من العناصر الناشئة في التاريخ الحديث. إن المضمون الموجب لمبدأ المواطنة، وهو المساواة، لا تتحدّد علمانيته من جهة التحولات الاجتماعية والثقافية التي أحدثته، وهي مجريات صيرورة العالم الحديث التي تقع الدولة الحديثة في قاعدتها كما تقول نظرية بشارة، ولكن من جهة القياس بصورة ضمنية (لكن يمكن تبيّنها بسهولة) إلى مبدأ التفريق على أساس العقيدة الذي تعتمده الأديان.

وفي العموم، تبدو مبادئ الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة، أو بدائلها

المتعيّنة، علمانية، بحسب هذا المنظور، لأنها منفصلة أو مستقلة عن الدين من حيث المبدأ، وبإطلاق، حتى في حالة الاعتراف بوجود مشترك قيمي إنساني بين مجال السياسة في الدولة الحديثة ومجال الدين عمومًا، إذ «في هذه المبادئ المؤسسة للدولة الوطنية الحديثة تتجلى العلمانية على أنها استقلال مجال السياسة عن مجال الدين، بوصفهما مجالين مختلفين اختلافًا كليًا. اختلاف هذين المجالين لا ينفي تقاطعهما في القيم الإنسانية المشتركة بين معتنقي الأديان والمذاهب المختلفة، في المجتمع المعني والدولة المعنية، فإن ما هو إنساني، عام، في كل دين أو مذهب يتموضع أو يتحقق واقعيًا في المواطنة بأركانها التي أشرت إليها، وفي منظومة القيم الاجتماعية والإنسانية»[438].

ولكن ما هي آفاق التخيُّل الأيديولوجي والسياسي المتاحة في نطاق هذا النوع من المراجعات التي أقدمت على إعادة تعريف العلمانية سياسيًا بموجب خيار الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة في مقابل المحافظة على فهمها نظريًا بسالب الدين؟ بمعنى آخر، إلى أي حد يمكن القول بقدرة طبيعة هذه المراجعات على تسييس الفكرة العلمانية وتحريرها من أسر المربع الثقافوي الذي لم تغادره في وعي المنادين بها في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر؟ أي هل كانت إعادة تعريف العلمانية تكفي، من حيث مرادفها العملي السياسي، بالبديل الدولتي الحديث حتى يقع تحويلها إلى فكرة مسيَّسة، أو بالأحرى إلى فكرة مرجعية ملهمة لبرامج وخطط ذات صبغة سياسية صريحة؟ وإذ نطرح في هذا السياق مثل هذه الأسئلة، فذلك لأننا نعتبر أن تسيُّس فكرة معيَّنة، أي اتّصافها ذاتيًا بالصفة السياسية، لا يتحدد فقط بما ترسمه من أهداف تريد أن تصل إليها (ما يُعرَف عادة بالاستراتيجيات)، ولكنه يتحدد كذلك بالبرامج والخطط العملية (التكتيكات) التي تضعها وتعبئ عامة المواطنين حولها لبلوغ تلك الأهداف (وهذا أساس الفرق بين المشروع السياسي العملي والطوبى السياسية).

لقد انعكس تطور الفكرة العلمانية على هذا النحو في مستوى تطور

التفكير السياسي؛ إذ نرى اليوم أن لفيفًا من المثقفين والسياسيين العرب اليساريين والقوميين أصبحوا يرون تسويد العلمانية في البلدان العربية القائمة بمعنى تسويد مبدأ المواطنة بدلًا من سيادة مبدأ الانتماء الديني. غير أن المثير للنظر أن هؤلاء لا يتخيّلون المواطنة على أنها أكثر من تحديد سياسي جديد للأفراد، ينشأ مباشرة من المبدأ الدستوري العلماني السالب (فصل الدولة عن الدين)، ومن الخيار الأيديولوجي العلماني السالب (فصل السياسة عن الدين)؛ وذلك أن العلمانية بقيت مختزَلة في حدود كونها «تفرض حيادية الدولة تجاه كل الأديان، مع رفض لتحويل الدين إلى مشروع سياسي يستند إلى 'سلطة الله'. وهي هنا تطرح صيغة للسياسة تتجاوز التقسيم الديني، وترى البشر من منظور سياسي، أي كونهم مواطنين أحرارًا متساوين»[439]، وهذا ما يعني عمليًا أن التحول من المجتمعات الدينية إلى المجتمعات المواطنية لا يعدو أن يكون تحولًا تابعًا للتحول التشريعي المحدَّد تحديدًا سالبًا، ولا يتخذ معنى المواطنة، على هذا النحو، مضمون الصيرورة السياسية والاجتماعية الثقافية الموجبة في ذاتها، فهو أقرب إلى لاحقة آلية من لواحق المبدأ الدستوري أو القانوني السالب المتعلّق بفصل الدولة والسياسة عن الدين.

بهذه الكيفية، نرى كيف أن المطلب السياسي في هذه الفكرة العلمانية ينتهي إلى الاختزال في متخيَّل السعي من أجل إقامة سلطات سياسية تطبّق قوانين وضعية بدلًا من شرائع دينية. وإذ ينحصر المطلب السياسي لـ «النضال العلماني» في هذا الأفق، عمليًا وفعليًا، في مطلب السلطة التي تحكم بالقانون الوضعي، فإن مستند ذلك هو الأخذ بسطح تحوُّل التشريعات في المجتمعات المختلفة، بحسب مصادرها لا بحسب مضامينها؛ بحيث يكون «مبدأ تنظيم حياة الجماعة الطبيعية هو العرف الوضعي، ومبدأ تنظيم المجتمعات البطريركية هو الشرع الإلهي، ومبدأ تنظيم المجتمعات الحديثة هو القانون الوضعي»[440]. من هنا، تبدو لنا الفكرة العلمانية، في نطاق هذا الأفق الذي يريد أن يفتحه مثقفون وسياسيون عرب في الوقت الراهن، أقرب، في نهاية

المطاف، إلى ضرب من ضروب استعادة الفكرة التي صاغها فرح أنطون قبل أكثر من قرن، نعني فكرة إقامة «السلطة المدنية» بدلًا من «السلطة الدينية»، وذلك لكي يتمكّن «أهل الشرق» من «الاتحاد اتحادًا حقيقيًا ومجاراة التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعًا وجعلهم مسخّرين لغيرهم»[441].

وعند التأمل، نرى أن الخيار العملي للعلمانية، عند أنطون، لم يكن، تدقيقًا، «اتحاد الشرقيين» على قاعدة الرابطة الوطنية، بل كان «وضع أديانهم جانبًا في مكان محترم»[442]؛ فتسويد الرابطة الوطنية باعتباره خيارًا موجبًا هو أقرب إلى أن يكون من نتاج العلمانية، لا من العلمانية ذاتها التي تبقى، في نهاية المطاف، خيارًا سالبًا بامتياز؛ لأنه متصل بنفي مكانة الدين في الشأن العام. لهذا السبب، تبدو لنا آفاق المتخيَّلات الأيديولوجية التي يمكن أن تتحول إلى أهداف سياسية مباشرة، في بعض الخطابات اليسارية والقومية العربية الراهنة، غير قادرة على تخطّي مربع المتخيَّل الذي صاغه خطاب فرح أنطون قبل أكثر من قرن من الزمن، أي مربع ما وسمناه سابقا بـ «أقنوم فصل الدين عن الدولة» الذي قوامه الرهان على تكريس سلطة سياسية تطبّق «شرعًا مدنيًا» بلغة خطاب أنطون، أو «قانونًا وضعيًا» بلغة هذه الخطابات الراهنة، بدلًا من الشريعة الدينية. فكما أن «الشرع المدني» سيؤدي إلى «اتحاد أهل الشرق» بحسب رؤية أنطون، فإن «القانون الوضعي» سيوصل إلى سيادة الدولة والمساواة بين مواطنيها بحسب ما بات يتخيَّله بعض السياسيين والمثقفين اليساريين والقوميين العرب.

وإذ يجد هؤلاء أنفسهم، في نهاية الأمر، يعيدون إنتاج المطلب السياسي الكلاسيكي عينه الذي رفعته جل الخطابات العربية المصنَّفة علمانية (مطلب القانون اللاديني)، فإنهم يدركون أنهم يفعلون ذلك في سياق آخر غير ذاك الذي رفع فيه فرح أنطون هذا المطلب أول مرة؛ فالواقع العربي عرف في النصف الثاني من القرن العشرين، ولم يزل يعرف إلى الآن، تجارب أنظمة

حكم لم تطبّق شرائع دينية، ومنها أنظمة حكمت وما زالت تحكم باسم القومية العلمانية، من دون أن تؤدي هذه التجارب إلى قيام دول مواطنية ديمقراطية. على هذا الأساس نرى هؤلاء يعمدون، في ضرب من «القفزات البهلوانية الفكرية» في تقديرنا، إلى جعل الفكرة القومية إلى جانب الدين والشرائع الدينية في مقابل الدولة والقوانين الوضعية، كما في القول: «لا تكون الدولة دولة وطنية إلا حينما يكون القانون الوضعي العام ماهيتها وجوهرها، لا العقيدة القومية (العربية) ولا الشريعة الدينية (الإسلامية)»[443].

إننا هنا تجاه تصنيف مستحدَث يجعل الرابطة القومية في خانة الدين وفي مقابل العلمانية. صحيح أن هذا التصنيف إشكالي بالنظر إلى المفهوم النظري المعتمَد للعلمانية، وبالنظر كذلك إلى أن الفكرة القومية مثّلت أحد تجلّيات الفكرة العلمانية في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر؛ بيْد أننا نرى أن الإشكال الأهم في هذا المنزع إلى تطوير الفكرة العلمانية في السياق الأيديولوجي العربي الراهن كامن في الوجه الآخر للمفارقة التي رصدنا معالمها سابقًا بين تعريف العلمانية، في مدلولها السياسي العملي، بموجب الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة وتمثّلها، نظريًا ومفهوميًا، بسالب فاعلية الدين في السياسة والاجتماع. هذا الوجه الآخر للمفارقة يتمثّل في أن التخيُّل الأيديولوجي ذا المضمون السياسي العملي في هذا الخطاب، إنما هو، في نهاية المطاف، تفعيل لمفهومها النظري أكثر منه تفعيلًا لمدلولها السياسي؛ ففي النهاية نجد أن المطلب الوحيد الذي يمكن أن يأخذ صفة سياسية صريحة في هذا الخطاب، أي المطلب التشريعي، يصاغ ويقدّم بعنوان رئيس، هو كونه مقابلًا (سالبًا) للتشريعات الدينية؛ لأن القوانين البديلة المطلوبة يُنصَّص على أنها وضعية (لادينية) أكثر من التنصيص على كونها منشِئة أو مكرّسة (موجبة) لواقع دولة حديثة ديمقراطية، دولة شعب ذي سيادة ومواطنين متساوين ذوي حقوق سياسية واجتماعية واقتصادية. صحيح أن في منطوق هذا الخطاب ما يفيد قطعًا أن روّاده يَعنُون بـ «القوانين الوضعية» القوانينَ التي

تكرّس الدولة - الأمة المواطنية الديمقراطية، بيْد أنهم، بتقديمهم الصفة الوضعية على الصفة الحقوقية المواطنية الديمقراطية لهذا المطلب القانوني المرفوع، يقعون، في تقديرنا، في مآزق إشكالية خطرة تُضعف، إلى حد بعيد، من إمكانات تسييس الفكرة العلمانية وإخراجها من دائرة الوعي الثقافوي والتمترس العصبوي في السياق العربي الراهن، بل تكاد تطيح عمليًا مسعى المراجعة الذي أراد أن يجعل من خيار الدولة - الأمة المواطنية الديمقراطية المرادف العملي السياسي للفكرة العلمانية.

أُولى هذه الإشكاليات تتمثَّل في أن أصحاب هذا المسعى يقولون بالتطابق والترادف بين القوانين المنعوتة وضعية أو لادينية والقوانين التي تكرّس الديمقراطية وحقوق المواطنة المتساوية في الدولة الحديثة؛ فهذا التطابق أو الترادف غير صحيح تاريخيًا ولا واقعيًا؛ فإذا كان ممكنًا وسم جميع القوانين الديمقراطية والحقوقية بكونها وضعية فإن العكس غير ممكن، لأن الكثير من القوانين الوضعية هي قوانين تكرّس الاستبداد والحكم الفردي والظلم والحيف. بيْد أن مقولة التطابق هذه لا تمثّل فقط إشكالًا نظريًا أو معرفيًا في هذا السياق، ولكنها تمثّل كذلك إشكالًا سياسيًا في الواقع العربي الراهن الذي لا تستند فيه أغلب الأنظمة الاستبدادية إلى قوانين وتشريعات دينية، ولكنها، بالعكس، تشرّع لاستبدادها بحجة أنها تقف في مواجهة من يدعون إلى فرض التشريعات الدينية (قوى الإسلام السياسي). على هذا الأساس، نرى أنه إذا كان صحيحًا اعتبار أن السعي إلى فرض بدائل قانونية معيَّنة، في حد ذاته، هو من جنس العمل السياسي أو المسيَّس، فإن رفع مطلب قوانين بديلة، عنوانها الرئيس أنها وضعية غير دينية، على نحو ما انتهى إليه فعليًا المطلب العلماني السائد عربيًا اليوم، يفقد الكثير من طابعه السياسي في السياق العربي الراهن؛ لأن صفة السالب الديني الغالبة على هذا المطلب السياسي تجعل المنادين به، عمليًا، في مواجهة قوى الإسلام السياسي أكثر من كونهم في مواجهة الأنظمة المستبدّة. وهذا ما يعني، في نهاية المطاف، أن هذا الخطاب يجد

نفسه موضوعيًا في غير الموقع السياسي العملي الذي أراد أن يصل إليه عبر مسلك مراجعة الفكرة العلمانية.

إن المفارقة الهيكلية التي تساكن هذا الخطاب تَظهر لنا أكثر تَعَيُّنًا ووضوحًا في مستواها هذا، حيث نرى أن التخيُّل العملي فيه مرتهن لأنموذجه النظري في تمثّل العلمانية الذي قوامه تجريدها وتعميمها في متغيرات الدين باعتبارها متغيرات سالبة، أكثر من انشداده إلى أفق خيار الدولة - الأمة المواطنية الديمقراطية باعتباره البديل السياسي العملي للعلمانية المتشوَّف إليه. وهذا يعني أن ما رصدناه من مفارقة في هذا الخطاب بين طبيعة الأفق السياسي للعلمانية وطبيعة تمثّلها النظري ليس مسألة محض نظرية، ولكنه مسألة متعلقة صميميًا بمعوقات تفعيل إرادة المراجعة والوصول بها إلى الأفق الذي ينشده روّاد هذا الخطاب أنفسهم؛ أفق تسييس الفكرة العلمانية عربيًا وجعلها مرجعية لبرامج عملية سياسية هادفة إلى تحويل البلدان العربية إلى دول - أمم مواطنية حديثة وديمقراطية؛ ففي سياق هيمنة التمثّل النظري للعلمانية بالسالب الديني يضيق هامش التسييس وتتسع إمكانات إنتاج، وإعادة إنتاج، العلمانية باعتبارها أيديولوجيا، وإعادة إنتاج مقولة أولوية العامل الثقافي وشرطيته للهدف السياسي. وليس هذا استخلاصًا نظريًا مجرّدًا، بقدر ما هو استنتاج مستفاد، استفادة مباشرة، من أقوال مدرَجة في ثنايا هذا الخطاب نفسه، لتدل على أن منظور فهم العلمانية بسالب الدين (مقولة فصل الدين عن الدولة) يدفع أصحابه، على الرغم منهم، إلى الانزلاق إلى مربع الثقافوية، في مثل القول إنه «ما من شك في أن كسب معركة العلمانية، في مجال الثقافة، مدخل ضروري لكسبها، في مجال السياسة، ولكن بعد إدراك جدلية الفصل والوصل بين الثقافة والسياسة وجدلية الفصل والوصل بين المجتمع المدني والدولة الوطنية، وبين الفرد الطبيعي والمواطن»[444]. وإذ ينتهي أصحاب هذا القول إلى مثل هذا الاعتقاد، فإننا نجد تخيُّلهم العملي يصل بهم، في المطاف الأخير، إلى صناعة صيغ جديدة من «الطوباوية الثقافية» التي وسمت

باستمرارِ المتخيَّلات العملية التي تولدت من تمثُّلات الفكرة العلمانية والانتصار لها في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر. وهذه الصيغة يُعبَّر عنها، في بعض سياقات هذا الخطاب، بعناوين مختلفة، مثل «الإصلاح الديني» و«عقلنة الدين».

ثالثًا: بين أنموذج بشارة وآفاق التسييس

لم تزد التطورات التي شهدتها المنطقة العربية عقب اندلاع الحراكات الثورية عام 2011 روّاد مشروع تطوير الفكرة العلمانية في السياق الأيديولوجي العربي الراهن، إلا اقتناعًا بمشروعهم، مشروع إخراج هذه الفكرة عربيًا من بوتقة الطروحات الثقافوية إلى مدار الفاعلية السياسية في تجسيد تطلّعات الشعوب العربية في تحويل بلدانها إلى دول - أمم مواطنية ديمقراطية. وهذا يعني، عمليًا، الانفكاك من أسر المربع الثقافوي الذي وجد هذا الخطاب نفسه يرتدُّ إليه، والتحرّر من الطوباويات الثقافوية التي وجد نفسه يعيد إنتاجها، مثل طوبى شرطية الإصلاح الديني وأولويته التي نرى الجباعي ينتهي أخيرًا إلى نقدها بقوله: «الإصلاح الديني فعل تاريخي، يأتي في سياق تحولات اجتماعية اقتصادية وثقافية وسياسية وأخلاقية، تدفع مؤسسات 'الدين الوضعي'، كالكنيسة، ومؤسسات الفقه والإفتاء والحسبة الإسلامية، دفعًا إلى التكيف مع الأوضاع المستجدة التي لا قبل لها باعتراضها ووقفها، فضلًا عن ردها إلى الوراء، علاوة على دور المصلحين من رجال الدين المكرسين»[445].

واضح أن تحويل الفكرة العلمانية إلى فكرة مسيَّسة، أو بالأدق إلى فكرة ملهِمة للبرامج القابلة لأن تكون مدارًا للفعل السياسي المطابق لحاجات الشعوب العربية في الزمن الراهن، لا يستدعي قرنها ببديل الدولة - الأمة المواطنية الديمقراطية الحديثة كما فعل روّاد هذا الخطاب، فحسب، بل يتطلب

أيضًا القول بقاعدية الفاعلية السياسية وأولويتها على بقية الفاعليات، خصوصًا أولويتها على الفاعلية الثقافية، في صيرورة تحقيق هذا البديل. وقد بدأ بعض روّاد هذا الخطاب بالفعل يتحسَّسون الطريق إلى هذا القول، ويعبّرون عن اعتقادهم بأن «إصلاح السياسة يفضي إلى إصلاح ديني، لا العكس»[446]، وهذا ما يعني النقض الضمني لمقولات كان هذا الخطاب قد انتهى إليها قبل سنوات قليلة، مثل مقولة «الوظيفة الاستباقية للثقافة»، ومقولة إن «كسب معركة العلمانية، في مجال الثقافة، مدخل ضروري لكسبها، في مجال السياسة» (كما ورد في شواهد سابقة). بيْد أن المثير للانتباه هو أن القول بتقديم الإصلاح السياسي على الإصلاح الديني مقرون بتعريف الأول بكونه «يعني إصلاح مفهومها [مفهوم السياسة] أولًا، بانتشاله من حقل الحاكمية والولاية على الأمة وتدبير الملك وطاعة أولي الأمر .. و'سياسة الدواب'، وإدراجه في باب التشارك الحر في إدارة الشؤون العامة وشؤون الدولة، بما هي، أي الدولة، فضاء عام مشترك بين جميع مواطناتها ومواطنيها بالتساوي، والتمكّن من مراقبة السلطات كافةً، ونقدها ومساءلتها ومحاسبتها، وحق الأفراد والجماعات في أن يقولوا: لا»[447].

يفيد هذا القول، في تقديرنا، أن إمكانات هذا المنزع المراجع وقدراته على تطوير مقولة أولوية السياسي ما زالت محدودة؛ لأنه ما زال يقدّم سالب الدين على موجب الدولة المواطنية الديمقراطية. ولا يكمن الإشكال هنا في الطبيعة الجدلية لعملية الإصلاح السياسي المنشود؛ فطبيعي أن يكون لتسويد القيم والقوانين السياسية المواطنية الديمقراطية وجه آخر يتجسّد في نفي مقولات «السياسة الشرعية» الدينية (الولاية، والحاكمية، والطاعة)، في إطار نفي جملة مقولات الوصاية والاستبداد السياسيَّين. بيْد أن الإشكال قائم، في المستوى النظري، في تمثّل سالب الدين باعتباره الطرف الرئيس في هذه الجدلية، وهو ما انعكس في تعريف الإصلاح السياسي المنشود من جهة أنه ناقض لمقولات السياسة الدينية قبل أن يكون مؤسّسًا لمقولات السياسة

الديمقراطية. والمشكل أن صوغ هذا الطرح على هذا النحو يجعله أقرب إلى الانخراط في الفعل الدعوي الثقافوي منه إلى الاندراج في الفعل السياسي، شأنه في ذلك شأن جميع الطروحات العلمانية المبنية على فكرة سالب الدين؛ ذلك أن تجربة الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر تفيد، في تقديرنا، أن تقديم سالب الدين باعتباره العنوان الرئيس لعملية العلمنة يفتح الباب للجدالات الثقافوية والعقائدية المجرَّدة (حول صلاحية الدين في المطلق) ويُضعف كثيرًا من حظوظ الجدالات السياسية المتعيِنة (حول صلاحية هذا الخيار أو ذاك في الممارسة والتطبيق)، حتى لو كان الهدف المتشوَّف إليه من العلمنة هو سياسي بامتياز كما هي الحال مع هذا الخطاب المراجِع للفكرة العلمانية في السياق الأيديولوجي العربي الراهن.

على هذا الأساس، نقدّر أنّ المدخل إلى تسيُّس الطروحات العلمانية في هذا الخطاب المراجع (أي قابلية تحوُّلها إلى برامج سياسية عملية) هو قلب (عكس) الصياغات التي تتبدّى عليها، وذلك بتقديم الصفة الدولتية الحقوقية المواطنية الديمقراطية لهذه الطروحات على صفتها اللادينية الوضعية. والأمر لا يتعلق، بطبيعة الحال، بصياغة لغوية شكلية بقدر ما يتعلق بوعي نظري ثاوٍ خلفها يقدّم الموجب الدولتي على السالب الديني في فهم العلمنة وتمثّل صيرورتها العملية. وفي مستوى هذا المنعطف من التحليل، يتبيّن لنا مرة أخرى كيف أن راهنية منجز بشارة، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، تتجاوز المستوى النظري والمعرفي إلى المستوى السياسي والأيديولوجي؛ لأن مخرجاته تبدو لنا قادرة على معالجة أوجه قصورٍ وخلل فيما ولّدته، وما زالت تولّده، الأفكار العربية المصنَّفة علمانية من متخيلات أيديولوجية بشأن تغيير الواقع العربي ثبت، ويثبت، أنها عقيمة وغير مطابقة لمتطلّباته، وغير فاعلة سياسيًا وعمليًا. ويبدو لنا أن ما أسَّس له بشارة من وعي تاريخي جديد بصيرورة العلمنة في الغرب، وما بناه على هذا الوعي من أنموذج نظري، قادران على تحرير خطاب المراجعة هذا من أسر تمثّل العلمانية

بسالب الدين، باعتبار أن هذا التمثل هو العائق الأكبر الذي يعوق هذا الخطاب عن المضي قدمًا في اتجاه تحقيق هدفه الرئيس، وهو بناء وعي سياسي فاعل وعملي مداره على إنجاز مطلب الدول - الأمم المواطنية الديمقراطية الحديثة في البلدان العربية.

إن منجز بشارة، إذ يجعل «بروز قوة الدولة في مقابل المؤسسة الدينية، ومنطق الدولة في مقابل الدين» هو المعنى الأكثر عمومية الذي يكثّف مفهوم العلمانية ويجرّد العنصر الأكثر ثباتًا والأكثر تواترًا وحضورًا في صيرورات العلمنة في الحداثة وفي مختلف الأطوار التي تمرّ بها، يحرّر الوعيين التاريخي والنظري من مقولة الاقتران الحتمي بين أن تكون الدولة وطنية ومواطنية حديثة، وأن تكون مفصولة عن الدين بإطلاق، وهي المقولة التي طالما تجرُّ إلى مربع الموقف العلماني الأيديولوجي العقائدي والخيارات والجدالات الثقافوية، وتضعف من إمكانات التسييس؛ ذلك أنه في أفق الوعيَيْن التاريخي والنظري اللذين أسّس لهما بشارة يمكن فهم وتمثُّل أن مظهرًا من مظاهر العلمنة، أو طورًا من أطوار صيرورتها، كامن في وجود علاقة موجبة، أي قائمة وواصلة، بين الدولة والدين، وهذه العلاقة الموجبة تخدم، بالأساس، مصلحة الدولة باعتبارها الطرف الأقوى في هذه العلاقة الثنائية. وهذا يعني، من الناحية العملية، إمكانية التخيُّل الأيديولوجي السياسي لمسعى (برامج) بناء الدول الوطنية الحديثة في البلدان العربية باعتبارها العنصر الموجب (الحادث) الغالب والمهيمن الذي يُخضِع لمقتضياته ولشروطه بقية العناصر التي يمكن أن تنازعه على التحكّم في الانتظام السياسي والاجتماعي وتحديد طبيعتها، وخصوصًا عنصرَي الدين والقومية.

وهذا التخيُّل يمكن أن يأخذ صورة مطلبٍ سياسي مداره احتكار الدولة، من حيث هي دولة مواطنية ديمقراطية، للشرعية الدينية، أي احتكار ممارسة السياسة باسم الدين (الإسلام هنا) لبناء علويتها وقداستها (الجامعة الوطنية) ولتكريس التأويل الذي يتوافق مع كل قيم حقوق المواطنة (ومنها حرية

الاعتقاد) والديمقراطية، وذلك باعتبار أن تحديث الدولة سيجري، في هذه الحالة، «بأسرع مما جرى تحديث المجتمع وقبل علمنة الوعي الاجتماعي»[448]. ويستدعي مثل هذا التخيُّل الأيديولوجي السياسي التخلّي عن الاسترشاد بالأنموذج النظري الذي يرى فصل الدين عن الدولة «النواة الصلبة» للعلمانية، والوعي بأن من مظاهر العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية، ومن ثمّة من ممكناتها باعتبارها مفهومًا نظريًا، أما عناصر الدين تبقى في الدولة، كما تدخل مركّبات الدولة في الدين.

من ناحية أخرى، يتطلب تخيُّل سياسة دولتية دينية في خدمة مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان والديمقراطية في السياق العربي الراهن نقض فكرة بدت مستبدة بأذهان روّاد هذا الخطاب، ومفادها أن الدين، وبالتحديد الإسلام، لا يقبل، في مطلق الأحوال، مبدأ المساواة المواطنية بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الحديثة. ومستندات هذا القول «البدهي» هي من جنس مقولة إطلاقية فصل الدين عن الدولة ومفترضاتها النظرية التي تنظر إلى الأديان باعتبارها جواهر ثابتة، وتعتبر مصائرها في الدولة العلمانية إما الأفول أو التقوقع في المجالات الخاصة. والحقيقة أن بدايات نزعة مراجعة الفكرة العلمانية من أجل فكّها من براثن استغلالها في خدمة الأنظمة المستبدّة وجعلها في خدمة المشروع الديمقراطي كانت متجهة إلى أن تنحو في اتجاه غير هذا، وذلك بالمراهنة على استحداث ما يمكن تسميته، باعتماد جهاز بشارة المفاهيمي، «نمط تديّن إسلامي» جديد يوافق مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان، بمضمونها العلماني، وهو ما وضعه محمد جمال باروت تحت عنوان «مشروع العلمنة الإسلامية»[449]. بيْد أن هذا المشروع لم يتطوّر، ومن ثمّة لم يقترب خطاب مراجعة الفكرة العلمانية من الفكرة التي صاغها بشارة ضمن نسق براديغم العلمنة، ومفادها أن التحول في أنماط التديّن هو الوجه الآخر من صيرورة العلمنة.

يشكّل نشوء أنماط جديدة من التديّن، في نظرية بشارة، جزءًا لا يتجزأ من

المتغيرات البنيوية التي تحدث في صيرورة العلمنة ذاتها من حيث هي عملية تمايز الدولة من الدين، وتفوُّق منطقها على منطقه، وهذه المتغيرات البنيوية تشمل كذلك نشوء أديان بديلة أو أشباه بدائل من الدين، وأساطير معلمنة ومظاهر قداسة جديدة مرتبطة بالدولة الحديثة بالأساس ...إلخ[450]. لا يتخذ سالب الدين في صيرورة العلمنة، بحسب منظور بشارة، صورة شيوع اللاتديّن أو انحسار الدين في المجال الخاص فحسب، بل ربما يتخذ كذلك صورة تحوُّل في أنماط التديّن، على نحو يتوافق ومقتضيات العلمنة ذاتها، أي مقتضيات تفوُّق الدولة ومنطقها على الدين ومنطقه في ترتيب شؤون السياسة والاقتصاد والاجتماع. ونمط التديّن، من حيث هو ظاهرة تاريخية اجتماعية، يمكن أن يعيد إنتاج العقائد الدينية من جديد بحسب تحولات الشروط التاريخية والاجتماعية.

من دون وعي نظري مثل هذا، يعسر، في تقديرنا، تخيُّل إمكانية تبعية «الإصلاح الديني» لـ «الإصلاح السياسي»، أو بمعنى أدق ومطابق لطبيعة هذا الخطاب، يعسر تخيُّل إمكانية تشكُّل نمط تديّن إسلامي جديد ضمن إطار مشروع سياسي قوامه بناء الدولة - الأمة المواطنية الديمقراطية الحديثة في البلدان العربية الراهنة؛ إذ لا بد من الاقتناع النظري بأن هذا البديل الموجب هو العنصر الرئيس في المشروع، وأن «سالب الدين» الذي يوجبه هذا البديل (من حيث هو بديل علماني) لا يحدث على قاعدة الجدل الثقافي المجرَّد حول لاصلاحية القيم الدينية السياسية والاجتماعية، ولكن على قاعدة الاقتناع السياسي بصلاحية القيم البديلة (صلاحية قيم المواطنة المتساوية وحقوق الإنسان والديمقراطية) في علاقة بالمشكلات المتعيّنة. و«سالب الدين» لا يتجسَّم ضرورةً في صورة الانفصال عن الدولة والسياسة، ولكنه قد يأخذ صورة تحوُّل تلك القيم العلمانية إلى «جزء من الإسلام» و«مقاصده العليا»[451].

(417) ينظر في هذا الصدد ما وضعناه في خاتمة الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(418) يلحظ القارئ أننا نعيد في كل فصل تكرار الأطروحة ذاتها التي أبرزنا معالمها الكبرى في الفصل الثاني من هذا الكتاب (نظرية العلمنة عند بشارة باعتبارها نظرية في الدولة). وهذا صحيح إلى حد ما، ولكن الأمر لا يتعلق، تدقيقًا، بتكرار، بقدر ما يتعلق بإعادة صياغة تُبرِز عناصر مخصوصة من مخرجات منجز بشارة، تشكّل مناط الرهان بالنظر إلى مضامين الخطاب المدروس.

(419) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 223.

(420) المرجع نفسه، ص 413-414.

(421) المرجع نفسه، ص 414.

(422) المرجع نفسه، ص 417.

(423) التعبير منقول حرفيًا من: المرجع نفسه، ص 419، ولا شك في أن القارئ تفطّن إلى أن هذا المضمون المكثّف مصوغ بعبارات مختلفة، ولكنها متقاربة دلاليًا، في شواهد نصّية عديدة سبق أن أوردناها في مختلف فصول هذا الكتاب، كما سيتفطّن إلى حضور هذا المضمون في شواهد أخرى سيأتي ذكرها في قادم السطور.

(424) المرجع نفسه، ص 412.

(425) المرجع نفسه، ص 422.

(426) المرجع نفسه، ص 423.

(427) المرجع نفسه، ص 430.

(428) المرجع نفسه، ص 426.

(429) حول حالات اندماج الدين التقليدي بالهوية الدولتية الوطنية الحديثة، ينظر حديث بشارة عن تجارب بلدان من أوروبا الشرقية، في: المرجع نفسه، ص 311-312.

(430) المرجع نفسه، ص 424.

(431) جاد الكريم الجباعي، «مدخل سياسي إلى العلمانية أو مدخل علماني إلى السياسة»، في: **نصوص من الأوان حول مفهوم العلمانية** (دمشق: دار بترا، 2009)، ص

.49

(432) أنور بدري، «حوار مع الكاتب السوري جاد الكريم الجباعي حول المواطنة والهوية وعلاقة العلمانية بالديمقراطية»، موقع الأوان، 8/12/2013، شوهد في 11/7/2018، في:

https://goo.gl/Xyu6gu

(433) تشكَّل الخطاب الوفاقي، في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر، خصوصًا في حراك فكري احتضن مركز دراسات الوحدة العربية والمؤسسات المنبثقة منه (ولا سيما المؤتمر القومي - الإسلامي، والحوار القومي - الإسلامي) النصيب الأوفر منه. إن هذا المنزع أسَّسه أصحابه لغاية بناء علاقات تحالفية سياسية واعية بين الإسلاميين والعلمانيين العرب من أجل مواجهة الأنظمة العربية القائمة. وقد رأوا أن بالإمكان وضع العلمانية بين قوسين وتجميد الخلاف الأيديولوجي العلماني - الإسلامي أو تطويقه، باعتبار أن جامع مطلب الحريات والديمقراطية الوفاقية اللاأسسية (الديمقراطية من حيث هي آلية ومنهج حكم فحسب) أصبح كفيلًا بتوحيد الإسلاميين والعلمانيين في مواجهة هذه الأنظمة العربية المستبدة. إن هذا المنزع لم يكن قادرًا على معالجة إشكالات تأجج الصراعات الطائفية في أكثر من بلد عربي؛ بحكم أنه مرتهن بمفترضات مقولة الهوية عند الإسلاميين. ينظر تفصيل هذا في: سهيل الحبيّب، **الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 100-107.

(434) لم نلحظ إحالة إلى نصوص بشارة في كتابات جاد الكريم الجباعي التي نعتمدها أنموذجًا لربط الفكرة العلمانية سياسيًا بالخيار الدولتي الحديث.

(435) جاد الكريم الجباعي، «الاندماج الاجتماعي في بلد واحد: من المجتمع الأهلي إلى المدني (من الرعوية إلى المواطنة)»، في: **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 146.

(436) برهان غليون، «ردًّا على وائل السواح: من أجل علمانية إنسانية»، في: **نصوص من الأوان**، ص 94.

(437) «حوار مع الكاتب السوري جاد الكريم الجباعي».

(438) المرجع نفسه.

(439) سلامة كيلة، العلمانية: المعنى والإشكالية في الوطن العربي (رأس الخيمة: دار نون، 2014)، ص 46.
(440) الجباعي، «مدخل سياسي»، ص 59.
(441) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم طيب تيزيني (بيروت: دار الفارابي، 1988)، ص 41.
(442) المرجع نفسه. لاحظ أن ردود الشيخ محمد عبده على أنطون لم تكن متعلّقة بهدف «الاتحاد» أو بخيار مدنية السلطة السياسية، ولكن باعتبار أن العلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة وإخراجه من الشأن العام، هي السبيل إلى ذلك. ينظر في هذا الصدد: محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (بيروت: دار الحداثة، 1988).
(443) الجباعي، «مدخل سياسي»، ص 55.
(444) المرجع نفسه، ص 59.
(445) جاد الكريم الجباعي، «إصلاح الدين أم إصلاح السياسة؟»، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 14/9/2015، شوهد في 11/7/2018، في: https://goo.gl/fdu8is
(446) المرجع نفسه.
(447) المرجع نفسه.
(448) بحسب الفرضية التي طرحها بشارة من أجل تفسير صيرورات العلمنة في بلدان العالم الثالث، وقد مر الحديث عنها في محور سابق من هذا الفصل، ينظر: بشارة، الدين والعلمانية، ج 2، مج 2، ص 424.
(449) يقول: «إن علمانية جديدة تتخطّى 'علمانوية' الدولة المستبدة و'ثيوقراطية' الجهاديين 'الإسلامانوية' لا يمكن أن تتم إلا من ذاتية الأمة، ونفي الوصاية 'العلمانوية' و'الإسلامانوية' النخبوية، وتحويل السلطة من الاحتكار باسم طوبى 'العلمانوية' أو طوبى 'الولاية/الحاكمية' إلى التداول. ومثّل [هذه] العلمانية الجديدة التي تفصل بين الشريعة والسياسة، وتعترف بحقوق المجتمع المدني المستقلة عن الدولة ودسّ أنفها في ذاتيته وعقائده، لا يمكنها أن تكون إلا علمانية إسلامية، تستمد ديناميتها من الذاتية في ما تعيش الكونية، فهي تفصل بين الشريعة والسياسة، إلا أنها

لا تفصل بين الدولة والذاتية الجماعية»، ينظر: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (بيروت/لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، ص 245.

(450) ينطبق على هذا الخطاب ما قلناه عن خطابَي «نقد الفكر الديني» و«المسألة التراثية العربية» بشأن انعدام تمثّل أهمية المظاهر اللاعقلانية في صيرورة العلمنة. ومن ثمّة، فإن راهنية نظرية بشارة من هذه الجهة بالنسبة إلى هذا الخطاب تبقى قائمة، لكننا فضلنا تجنب التكرار، والتركيز على جوانب أخرى.

(451) يدرك القارئ أن شيئًا من هذا واقع وبصدد الوقوع في الفكر الإسلامي الراهن.

خاتمة

ليست هذه القراءة المقارنة التي أنجزناها على مدار مختلف فصول هذا الكتاب بشأن الجزأين الأوّلَين من مشروع المفكر العربي عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، إلا واحدة من القراءات الممكنة، منهجيًا وإجرائيًا، من أجل اختبار فرضية القول إن هذا المنجز يحفل بإضافات معرفية ومنهجية، ومن ثمّة ينطوي على رهانات جديدة، ويكتسي راهنية حقيقية، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن. وإذا كان عملنا في هذا الكتاب قد اشتغل على مقاربة منجَز بشارة في علاقة بتطوُّر الفكرة العلمانية ومضامينها ومتخيَّلاتها الأيديولوجية عند دعاتها (المناصرين لها) في هذا السياق، فإن مقاربة مماثلة لهذا المنجز يمكن أن تقام في علاقة بتطوُّر الفكرة العلمانية وتمثُّلاتها عند معارضيها، أي في أدبيات الإسلاميين العرب. وفضلًا عن هذا، فإن هذا المنجز، من حيث كونه يؤسس أنموذجًا نظريًا معرفيًا جديدًا غنيًا بالمفاهيم والأدوات والفرضيات المنهجية، إنما هو قابل للتطبيق والتجريب في عدد غير محدود من البحوث والدراسات الاجتماعية والثقافية التي تعالج قضايا عينية من مسارات التاريخ العربي، ومسارات الفكر العربي، والواقع والفكر العربيَّين الراهنين، خصوصًا في علاقة بالحقائق المفرَزة بعد منعطف الثورات العربية.

وعلى الرغم من المحدودية الموضوعية لمدار المقارَبة في هذا العمل، مقارنة باتساع مجالات المقاربات الممكنة التي تتيح إمكانية استقصاء إضافات منجَز بشارة واستجلاء رهاناته وراهنيته في السياق الفكري والأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، فإن التحليلات التي قمنا بها في مختلف الفصول، والنتائج التي توصلنا إليها تبيح، في نظرنا، استنتاج أن هذا المنجز لا يمثّل رقمًا جديدًا في عداد المصنّفات التي كُتبت حول العلمانية في الفكر العربي الحديث

والمعاصر، ولا حتى مجرد مقاربة أخرى لإشكالية العلمانية الغربية في الفكر العربي الراهن، بقدر ما يشكّل منجزًا نوعيًا فيه، وتحديدًا، في سياق ما يضطرم فيه من جدالات كلاسيكية ثابتة حول الدين (الإسلام) والعلمانية. إن بشارة إذ يعيد بناء المعرفة التاريخية، ومن ثمّة يعيد تشكيل الوعي التاريخي، بصيرورة العلمنة السياسية والاجتماعية في الغرب الحديث من حيث هي صيرورة قام فيها متغير الدولة الحديثة بالدور القاعدي والمحرّك؛ وإذ هو يعيد كذلك بناء مفهوم العلمانية نظريًا بموجَب الدولة الحديث بناءً على تحليل هذه الصيرورة؛ فإنه يفتح، في تقديرنا، أفقًا جديدًا لجدالات العلمنة والعلمانية في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن.

لا نريد أن نتحدَّث هنا عن أفق جديد في المستوى المنهجي المعرفي، وذلك في انتظار تجريب المفاهيم النظرية والأدوات التحليلية والفرضيات التفسيرية التي ينطوي عليها براديغم العلمنة عند بشارة، واختبارها في مباحث أنثروبولوجية واجتماعية وثقافية عينية، وبضوابط العمل الأكاديمي المتعارف عليها؛ لكننا نريد أن نتحدَّث عن أفق جديد في المستوى الأيديولوجي والسياسي عربيًا، استنادًا إلى ما أنجزناه في نطاق هذا العمل من نقد أيديولوجي للفكرة العلمانية وتطوُّرها في الخطابات العربية بالاعتماد على مخرجات منجز بشارة المعرفية التاريخية والمفاهيمية النظرية. وإذ نقول: «أفقًا جديدًا»، فذلك بمعنى يتعلّق بدلالة التباين مع الأفق السائد في الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، أي التباين مع أفق تمثُّل العلمانية مفاهيميًا بسالب الدين. وهذا ما يعني عمليًا، في تقديرنا، انعدام جدوى، أو على الأقل محدودية جدوى، إدراج منجز بشارة في المستوى الأيديولوجي المباشر من السياق العربي، بمعنى وضع مخرجاته، باعتباره كتابًا حول الدين والعلمانية، بإزاء المواقف الأيديولوجية القائمة والممكنة في السياق العربي من العلمانية، على نحوٍ تُصنّف معه هذه المخرجات، إما في خانة المواقف المعادية للعلمانية، وإما في خانة المواقف المنادية بالعلمانية. وفي هذه الخانة الثانية تتوزّع

المواقف بين صنفين: صنف المواقف المنادية بعلمانية توصف، في المعجم الأيديولوجي العربي المتداول، بـ «الجذرية» أو «الشاملة» أو «المتطرّفة» أو «اليعقوبية» (الفرنسية) أو «الإقصائية» (إقصاء الدين بالكامل)، وصنف المواقف المنادية بعلمانية توصف بـ «الإجرائية» أو «الجزئية» أو «المعتدلة» أو «الأنغلوسكسونية» أو «المتسامحة» (مع الدين)، وهو الصنف الذي تدرِج فيه قراءة فتحي المسكيني مخرجات منجَز بشارة، أو، بالأصح، رهانات هذا المنجَز، تحت توصيف «العلمانية المحدودة» أو «حدود العلمانية» بحرفية نص القراءة[452].

إن الفكرة العلمانية التي يمكن أن تحويها أو تؤدي إليها مخرجات منجز بشارة قابلة، بطبيعة الحال، لأن تُقرأ من هذه الزاوية، أي من زاوية سالب الدين. وفي هذا الإطار قد يبدو لنا أننا تجاه أفق علمنة تتسم بأعلى درجات «الاعتدال» في موقفها من حضور الدين في السياسة والشأن العام، وتصل إلى حدود افتراض إمكانية «بقاء الدين في السياسة بعد علمنة الأخيرة مثلًا، وعبر استخدامه من الدولة»[453]، كما وردَ في متن الكتاب. بيْد أن قراءةً مثل هذه تبخّس، في تقديرنا، منجَز بشارة حقّه، وتطيح راهنية كل ذاك الجهد الذي بُذِل فيه من أجل التأسيس النظري لأدوات فهم ظواهر التديّن والتعلمُن، ومن أجل التمثّل التاريخي لصيروراتها في الغرب الحديث. فحصائل هذا الجهد يمكن أن تقود الفكرة العلمانية عربيًا إلى خارج هذا الأفق السائد الذي تنخرط فيه جدالات الإسلام والعلمانية في السياق الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن، أي إلى أفق جديد على اعتبار أن متغيّر موجب الدولة الحديثة، بمعنى قيامها وسيادتها، هو العنصر الرئيس في صيرورة العلمنة؛ ذلك أن هذه الصيرورة لم تبدأ إلا مع نشوء الدولة بوصفها مجالًا علمانيًا متمايزًا من الدين، وأن الصيرورة السالبة للدين (تحوُّل مكانته في الدولة ووظائفه في السياسة والمجتمع والتشريع)، في نطاق العلمنة نفسها، لا تُكوَّن بمعزل عن شروط الصيرورة الموجبة للدولة ومحدّداتها باعتبارها الطرف الرئيس في هذه

الجدلية التاريخية. على هذا الأساس، فإن مظهرًا من مظاهر العلمنة، أو طورًا من أطوار صيرورتها، يمكن أن يكمن في وجود علاقة موجبة، أي قائمة وواصلة، بين الدولة والدين على الشاكلة التي تكون معها الدولة هي الطرف الأقوى في هذه العلاقة الثنائية. وهذا يعني أن العلمنة تتحدَّد جوهريًا بموجب الدولة الحديثة باعتبارها معطى ثابتًا، أما سالب الدين فهو متغيّر بحسب الشروط التي تحفُّ بنشوء هذه الدولة في كل حالة مخصوصة، وبحسب الأطوار التي تمرُّ بها، وبحسب طبيعة مأسسة الدين الذي تجده الدولة في طريقها، ودرجة تديّن المجتمع الذي تقوم فيه، إلى غير ذلك من المتغيّرات التي يرصد بشارة اختلافها وتنوُّعها بين الحالات المخصوصة في التاريخ الغربي الحديث.

صحيح أن مفهوم بشارة للعلمنة يستعيد، على هذا النحو، الطابع الموجَب للفكرة العلمانية الذي تجلَّى في مكوّن من مكوّنات الفكر العربي المعاصر المصنَّف علمانيًا، وهو المكوّن الذي أسَّس تاريخيًا للفكرة الوطنية أو القومية؛ غير أن مفارقة الفكرة العلمانية العربية التي اتخذت صيغة الدعوة الموجَبة إلى سيادة الرابطة القومية تمثَّلت في كونها، كما رأينا في الفصل الثالث من هذا الكتاب، انتهت إلى تكريس وعي أيديولوجي ضدّدولتي يضع الدولة، في المطلق، بعد الأمة لا خلفها، أي في حصيلتها، لا في قاعدتها. وهذا ما جعل هذه الفكرة عقيمة، من الناحية السياسية؛ لأنها غير قادرة على إنتاج متخيَّلات أيديولوجية ذات طابع سياسي تتعلّق بالمسالك العملية المؤدية إلى تسويد العنصر الموجب الذي يجسّم هذه الفكرة العلمانية (تسويد الرابطة القومية ببناء الأمة العربية الواحدة) على أرض الواقع العربي. بمعنى آخر، إن المضمون الموجب للفكرة العلمانية القومية يفقد قيمته عمليًا في غياب الرهان على العامل الدولتي ودوره في صناعة الأمة. لهذا نرى أن مفهوم العلمانية، أو بالأحرى مفهوم العلمنة من حيث هي صيرورة، عند بشارة هو القادر على نقل الفكرة العلمانية، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي، إلى أفق

موجَب حقيقي؛ لأن موجب الدولة ذو طبيعة سياسية بامتياز، وفكرة بناء الدولة المواطنية الديمقراطية الحديثة في كل قُطر عربي قائم يمكن أن تكون مدار فكر سياسي عملي أو برامج سياسية عملية[454].

إننا نقدّر أن مخرجات منجز بشارة، سواء المتعلق منها بالمعرفة التاريخية أو بالمعرفة النظرية، تُحقِّق، على الأقل، شطرًا مهمًّا من المشروع الذي راهن عبد الله العروي، من أجل تحقيقه قبل نصف قرن من الآن، على ما سمّاه «الماركسية التاريخانية» أو «التاريخانية الماركسية»، وذلك حينما دافع عن «ضرورة اللجوء إلى الماركسية كنظام فكري عام لتحديث دهنيتنا [كذا] وبالتالي عملنا السياسي وبالتالي مجتمعنا»[455]، وذلك من منطلق فهم الماركسية المؤوَّلة تأويلًا تاريخانيًّا (إمكانية أن يسبق التغيير الأيديولوجي الواعي التغيير المادي الموضوعي) باعتبارها «ذلك النظام المنشود الذي يزوِّدنا بمنطق العالم الحديث»[456]، فهي «بيداغوجية توضيحية تقرِّب [إلى] الأفهام غير الأوروبية تطوُّر العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي»[457]. لقد وُلد مشروع العروي هذا ميّتًا في تقديرنا، لأن الماركسية بطبيعتها، حتى إن وقع تأويلها تأويلًا تاريخانيًا، غير قادرة على أن تزوّد أذهان النخب العربية الفاعلة بفهم تاريخي لمجريات صيرورة العالم الحديث وفواعل تطوُّراتها، وغير قادرة، من ثمّة، على أن تكون مصدرًا لمتخيَّلات أيديولوجية وسياسية مطابقة لحاجات التغيير العربي، وهذا ما وقفنا عنده تفصيلًا في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب.

إن حصيلة الجزأين الأوّلَين من **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، بحسب القراءة التي أنجزناها في مختلف فصول هذا الكتاب، تلبّي، إلى حدٍّ بعيد، سواء أقصد ذلك بشارة أم لم يقصده، مطلب بناء وعي تاريخي ووعي نظري بصيرورة العالم الحديث، في السياق الفكري والأيديولوجي العربي الراهن، على نحوٍ يساعد النخب العربية على التخيُّل السياسي، ومن ثمّة على الفعل السياسي، المطابقَين لأهداف التغيير المطروحة في الوطن العربي اليوم؛ وذلك باعتبار أن فهم العلمنة والعلمانية في المجتمعات الغربية، كما يتجسَّد في منجَز

بشارة، يطابق مطابقة كبيرة عملية فهم الصيرورات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أدَّت إلى بروز العالم الحديث في الغرب وتطوُّر مجتمعاته إلى دول - أمم مواطنية ديمقراطية، وهو المضمون الموجب الذي بات يكثّفه ويجرّده مفهوم العلمانية في الأفق الذي يفتحه مشروع بشارة. إن هذه النتائج التي نخلص إليها في هذا الكتاب نراها ترفد أخرى سبق أن انتهينا إليها، مفادها أن مشروع بشارة يمكن أن يشكّل إطارًا موضوعيًا، أو أنموذجًا نظريًا معرفيًا، لتطوُّرات الفكر الأيديولوجي العربي خلال قادم السنوات في ضوء مآلات الثورات العربية وحقائقها المتعيّنة التي تفيد «أفول الأيديولوجيا العربية المعاصرة ونهايتها»[458].

(452) ينظر في هذا الصدد: فتحي المسكيني، «حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة 'الدين والعلمانية في سياق تاريخي'»، في: ملف ندوة «تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، 5 شباط/فبراير 2016، شوهد في 21/7/2018، في: https://goo.gl/vHVSb2؛ وينظر ملحوظاتنا على هذه القراءة في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(453) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 424.

(454) من هنا كان تجديد بشارة للفكرة القومية العربية الذي سبق أن عرَّجنا عليه في الفصل الأول من هذا الكتاب، ومفاده أن وحدة الأمة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا باعتبارها وحدة بين بلدان عربية نجحت فيها مسارات التحول إلى دول أمم مواطنية ديمقراطية.

(455) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 76.

(456) المرجع نفسه، ص 63.

(457) المرجع نفسه، ص 67.

(458) سهيل الحبيّب، **الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها** (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 263-288.

المراجع

أركون، محمد. **الإسلام أصالة وممارسة**. ترجمة خليل أحمد خليل. دمشق: [د. ن.]، 1986.

______. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 2001.

______. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

______. **العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1996.

______. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

______. **من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر**. ترجمة عقيل الشيخ حسين. بيروت: دار الساقي، 2008.

______. **نحو نقد العقل الإسلامي**. ترجمة وتقديم هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 2009.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**. تقديم طيب تيزيني. بيروت: دار الفارابي، 1988.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. بيروت/ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1994.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1: **الدين والتديّن**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

______. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

______. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

تيزيني، طيب. **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**. دمشق: دار دمشق؛ بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، 1988.

______. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

______. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

______. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

الجباعي، جاد الكريم. «إصلاح الدين أم إصلاح السياسة؟». موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2015/ 9/ 14. في: https://goo.gl/fdu8is

______. «العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي». **مجلة الوحدة**. السنة 7. العدد 75 (كانون الأول/ ديسمبر 1990).

جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الحبيّب، سهيل. **الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

______. «النقد الثقافي والعولمة البديلة: قراءة في التجلّيات الأخيرة للمشروع النقدي الأركوني»، مجلة **المدوَّنة**. العدد 2-3 (2015).

______. «هزيمة 1967 وتحولات المشهد الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر». **عالم الفكر**. مج 36، العدد 2 (تشرين الأول/ أكتوبر - كانون الأول/ ديسمبر 2007).

______. **وصل التراث بالمعاصرة: قراءة نقدية في طرح الماركسيين العرب**. صفاقس: مكتبة علاء الدين، 1998.

الحصري، ساطع (أبو خلدون). **آراء وأحاديث في القومية العربية**. سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري 7. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

______. **أبحاث مختارة في القومية العربية**. سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري 17. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

______. **ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**. سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري 13. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

حمدان، حسن [مهدي عامل]. **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** سلسلة الأعمال الكاملة. بيروت: دار الفارابي، 1989.

______. **في الدولة الطائفية**. بيروت: دار الفارابي، 2003.

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب تليه سلسلة الردود**. تقديم فيصل جلول. الدار البيضاء: دار توبقال، 1990.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب**. بيروت: دار النهار، 1991.

شميل، شبلي. **فلسفة النشوء والارتقاء**. بيروت: دار مارون عبود، 1973.

______. **مجموعة الدكتور شبلي شميل**. القاهرة: مطبعة المعارف، [د. ت.].

طرابيشي، جورج. **هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية**. بيروت: دار الساقي، 2008.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة والميثاق**. بيروت: دار القلم؛ دار المعرفة، 1970.

عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. بيروت: دار الحداثة، 1988.

العثماني، سعد الدين. **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. سلسلة نقد الفكر الديني. ط 6. بيروت: دار الطليعة، 1988.

العظمة، عزيز. **دنيا الدين في حاضر العرب**. بيروت: دار الطليعة، 1996.

______. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. ط 12. بيروت: دار الطليعة، 1974.

العلوي، الهادي. **في الدين والتراث**. سلسلة نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة، 1973.

الغنوشي، راشد. «الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر». **المستقبل العربي**. العدد 406 (كانون الأول/ ديسمبر 2012).

قزيها، وليد [وآخرون]. **القومية العربية في الفكر والممارسة**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

كشك، محمد جلال. **النكسة والغزو الثقافي**. ط 2. [د. م.]: [د. ن.]، 1969.

كوثراني، وجيه. «ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية». **المستقبل العربي**. السنة 11. العدد 120 (شباط/ فبراير 1989).

كيلة، سلامة. **العلمانية: المعنى والإشكالية في الوطن العربي**. رأس الخيمة: دار نون، 2014.

لينين. **المختارات في ثلاثة مجلدات**. ترجمة إلياس شاهين. موسكو: دار التقدم، 1976.

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **حول الدين**. ترجمة ياسين الحافظ. سلسلة نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة، 1981.

ماو تسي تونغ. **مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة**. بكين: دار النشر باللغات الأجنبية، 1969.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 2011.

______ وعزيز العظمة. **العلمانية تحت المجهر**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 2000.

ملف ندوة «تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تونس، 5 شباط/ فبراير 2016. في: https://goo.gl/Duwwih

مينش، ريتشارد. **الأمة والمواطنة في عصر العولمة**. ترجمة عباس عباس. مراجعة علي خليل. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010.

الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**. ط 3. الكويت: دار القلم، 1977.

نصر، مارلين. **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (1952-**

1970): **دراسة في علم المفردات والدلالة**. سلسلة أطروحات الدكتوراه 3. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

نصوص من الأوان حول مفهوم العلمانية. دمشق: دار بترا، 2009.

ياسين، بوعلي. **الثالوث المحرَّم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**. سلسلة نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة، 1985.